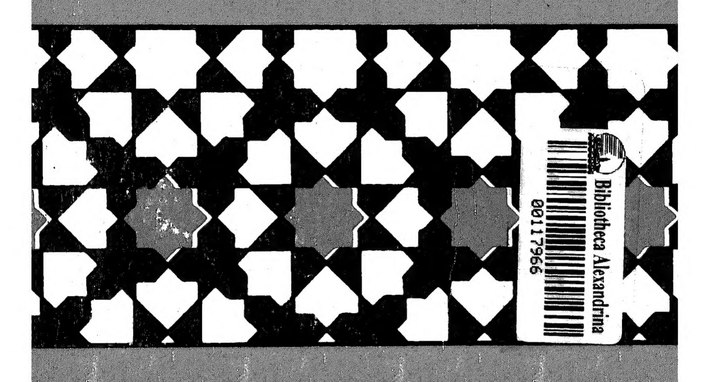
الله والإنسان
فى فلسفة أبى حيان التوحيدى

تأليف

حسن الملطاوى



الله والإنسان

فى فلسفة أبى حيان التوحيدى

تأليف

حسن الملطاوى

١٩٨٩

مكتبة مدبولى

بسم الله الرحمن الرحيم

"خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين" صدق الله العظيم

(الأعراف - ١٩٩)

إهـــداء

الى أبى حيـــــان التوحيـــدى

يتوجه المؤلف الى السادة الأســاتذة : د٠ عاطف العراقى ، د٠ زينب الخضيرى ، د٠ حامد طاهر ، بالشــكر والتقدير ، لمناقشتهم لهذا العمل عندما كان رسالة للماجستير ٠ ويخص بالشكر الدكتور عاطف العراقى لاشرافه على هذه الرسالة ٠ كذلك يتوجـه بالشـكر الى الأســتاذ الدكتور فؤاد زكريا ، والأســتاذ الدكتور أحمـد محمد خليفة لجهودهم المعـاونة ٠

المؤلف

مقدمة

ما زال مجال الفلسفة الاسلامية خصبا ، وما زالت كثير من الموضوعات والشخصيات فيه تشكل حقلا بكرا ، ولعل موضوع الأدباء الفلاسفة ، والأدب الفلسفي عموما من الموضوعات التي ما تزال تحتاج لكثير من الدراسة وخاصة في ضوء محاولات (احياء التراث) والبحث عن الأصالة في هذه الثقافة العميقة الهامة ، رغبة في الدراسة والفهم لها كتراث حضاري وانساني من جهة ، وفي الوقت نفسه محاولة للاستفادة من هذا المنبع الفكري والروحي في بناء فكرنا الجديد من جهة ثانية ، والاضطلاع بدور يتناسب وتاريخنا في بناء حضارة الانسان المعاصر ، بمشاركة وفاعلية حقيقية ، تعطي شرعية لوجودنا ، وتنأى بنا عن دور المتلقي السلبي ، ولنبني صرحا فلسفيا نفتقده بحق في حياتنا المعاصرة ، ولذا حق لنا أن نسأل عن الهوية في احساس ممزوج بالغربة والضياع .

هذا الصرح قيل اننا افتقدناه في الماضي أيضا تحت دعاوى عنصرية ، ولكن يثبت البحث المنزه عن الهوى تهافت هذا الادعاء[1] والبحث الفلسفي اذا ما امتد ليشمل المفكرين الذين جمعوا بين الفلسفة والأدب ، بغية الكشف عن مواقفهم الفكرية عامة والفلسفية خاصة ، سوف يجد ثراء في هذا الميدان يضاف الى كنوز الفكر الفلسفي العربي ، وتزداد هذه الفائدة اذا ما كان الأمر متعلقاً بمفكر يهتم اهتماما مباشرا بالفلسفة ، ويكتب في موضوعاتها ،

---

(١) انظر محمد علي ابو ريان : تاريخ الفكر الفلسفي ص ٩ – ١٤ .

ويسجل لأهلها والدارسين لها ، ويتناول هذا كله بتفرده ، ونزعته النقدية ، وموقفه الموسوعى المستفيد من الآخرين بغير تبعية تسلبه فردية الموقف ، أو موضوعية الحكم .

وأبو حيان التوحيدى لم يحظ بدراسات أكاديمية وافية تغطى كل جوانبه الفكرية المختلفة ، وخاصة الجانب الفلسفى فى فكره ، مع أن صلة التوحيدى بالفلسفة لم تكن صلة عارضة ، كما انه لم يكن مجرد راو أو تلميذ يتبع أساتذته فى اعجاب دون شخصية فكرية مستقلة ، فصلة التوحيدى بالفكر والقضايا الفلسفية صلة وثيقة وأصيلة ، بمعنى أن له فى هذا الميدان علما واحاطة واهتماما ، ومن ناحية أخرى له رؤيته الخاصة .

وقد تميزت قضايا (الله والانسان) فى فكر التوحيدى بالخصوبة والأصالة .

وفى هذا المؤلف درست المشكلات المختلفة المتعلقة بهذين الموضوعين عند التوحيدى .

وقد قسمت الدراسة الى ثلاثة أبواب :

الباب الأول وفيه فصلان :

الفصل الأول :

يتناول العصر سياسيا واجتماعيا وثقافيا وكان هذا أمرا هاما من الناحية المنهجية ، فليس الأمر كله أن التوحيدى ككاتب ، يكتب فى ضوء ظروف عصر يعيشه ، أقول ليس الأمر مجرد علاقة كاتب بعصره لأن التوحيدى كان متفاعلا مع عصره بشكل مباشر ومشارك أيضا ، كما كان لعصره من ناحية ثانية أثره البالغ عليه شخصيا ، فكتب التوحيدى هى صدى وردود أفعال ، أو توجيهات موجهة لأصحاب القرار فى عصره . وهى

تصوير لهذا العصر من جوانبه المختلفة . فعلى سبيل المثال ، نرى كتاب (مثالب الوزيرين) تصويرا لأخلاق بعض الوزراء فى عصره . وفى الوقت نفسه تصويرا لما يجب أن يكون عليه أخلاق الوزراء وامكانياتهم ، وكتاب (الامتاع والمؤانسة) هو تسجيل لما كان يدور فى مجلس الوزير (ابن سعدان) وفيه مناقشات سياسية وفكرية حول السياسة وأحوالها ، والساسة وأفعالهم وشخصيباتهم ، وحول الفكر واتجاهاته ، ومدارسه المختلفة . وأهله وأخلاقهم وعلاقاتهم ، ونفسياتهم ، وأثر الدنيا والعلم عليهم ، وحظهم من الدين والخلق ، وكذلك يعرض لأحوال الناس الاجتماعية وثورات البلاد ذات الطابع السياسى والاجتماعى ، كل ذلك من خلال مناقشات لهذه القضايا . وفى كتاب (المقابسات) نجد تصويرا لما كان يدور فى مجالس الفلاسفة والمفكرين فهو سجل حافل لفلاسفة عصره وأفكارهم ، ومن هنا جاءت أهمية التمهيد عن العصر ، ثم عرضت لمولده ، وأصله ، ووفاته .

ثم أشرت الى أساتذته لأنه قد كتب عنهم وسمع منهم ، وسجل آراء بعضهم ، ثم ذكرت علاقته بوزراء عصره ، لارتباط هذه العلاقة بكتابته السياسية (مثالب الوزيرين) والفكرية أيضا (الامتاع والمؤانسة) .

والفصل الثانى : من الباب الأول عن شخصية التوحيدى ، وثقافته ، وقد تناولت شخصية التوحيدى من خلال الحديث عن دراسة شخصية المفكر وعلاقتها بفكره .

والتوحيدى فيلسوف وجودى من حيث ارتباط فكره بحياته ، كما أنه جسد فكره وصور معاناته فى محاولته أن يعيش هذا الفكر . وأما عن ثقافته فقد بينت مصادرها ومنابعها ، وبينت أصالتها ، وتنوعها ، وعمقها ،

كما أشرت الى دقة التوحيدى فى استعمال المصطلح ، وتحديده لمعاني الألفاظ التي يستخدمها ٠

والباب الثاني : عن الالهيات فى فلسفة أبى حيان التوحيدى وفيه فصلان :

الفصل الأول : عن رأى التوحيدى فى الفلسفة وعلم الكلام ، وعلاقة الفلسفة بالدين ٠

وقد أوضحت آراء التوحيدى فى هذه الموضوعات ، وكذلك عرضت لرأيه فى محاولة اخوان الصفا التوفيق بين الدين والفلسفة وحكمه على هذه الجماعة ٠

أما **الفصل الثاني** : من الباب الثانى فهو عن (الله ، فى فلسفة التوحيدى) ٠

وقد عرضت فيه آراء التوحيدى فى الموضوعات المتعلقة بهذه المشكلة ، كمشكلة الذات والصفات ، وأدلة وجود الله وعلم الله ، ورأى التوحيدى فى القول بتكافؤ الأدلة ، ثم عرضت بالنقد والتحليل لموقفه ومدى أصالته ، ودقته فى هذه الموضوعات ٠

وأما **الباب الثالث** فهو عن (الانسان فى فلسفة التوحيدى) وفيه تسعة فصول :

الفصل الأول : السؤال عن الانسان فى فلسفة التوحيدى وقد عرضت فيه لاهتمام التوحيدى بالتساؤل الفلسفى ، وهو احدى المراحل الثلاث فى تطور التوحيدى الفكرى ، وبينت بالتفصيل السؤال عن البعد النفسى والبعد الأخلاقى عنده ، كما عرضت رؤية التوحيدى للانسان ورسالته ٠

والفصل الثاني : عن النفس ، عرضت فيه آراء التوحيدى فى هـذا الموضوع وبينت تأثره بالفكر الأفلاطونى فى القول بقوى النفس الثلاث ، وعلاقتها بالأخلاق ، وبينت رأيه فى أن الانسان مركب ، والنفس بسيطة ، وكذلك عرضت لرأيه فى الفرق بـين النفوس البشرية أعنى : نفس فلان ونفس فلان ، كما بينت رأيه فى مسألة خلود النفس وحياتها الأخرى .

والفصل الثالث : عن مشكلة الحرية أو مشكلة الجبر والاختيار ، وقد تناول التوحيدى هذه القضية من خلال موقفه الفلسفى والصوفى معا ، فهو من ناحية يحفظ للانسان حريته ، لأن الله أخفى عنه الغيب ومن ناحية ثانية يرى أن لله حكمة تخفى على الأفهـام فوجب التسليم ، ولذلك فقد وجد للفريقين (أعنى الجبريين والقدريين) عذره وحجته ، اذ كل منهما نظر من زاوية معينة .

والفصل الرابع : عن المعرفة ، وقد تناول التوحيدى الموضوع مؤكدا احترامه للعقل ، ولكن مع اعترافه فى نفس الوقت بحدوده ، وبالتالى فهـو من جهة يعترف بالتجربة والمعرفة الحسية كاحدى طرق أو وسائل المعرفة ، وهو يحترم العقل ، ولكنه يحدده فى نطاق معين ، وقد جعل كنوز المعرفة — القرآن — السنة ، ثم العقل والتجربة ثم الحكمـة ، وقد عرضت أيضـا لتعريفه للعلوم وترتيبه لها ، وأوضحت رأيه فى مسألة نسبية المعرفة .

والفصل الخامس : موضوعه الاغتراب فى فكر التوحيدى . وقد تميز التوحيدى بالحديث باسهاب فى هذا الموضوع بالنسبة للمفكرين الاسلاميين. وقد جاءت كتابته لا مجرد كتابة دارس ، ولكن كتابة (غريب) أى جاءت تعبيرا عن غربة حقيقية ، وقدمت لهذا الفصل بتناول مفهـوم الاغتراب فى الفكر الاسلامى ، ثم عرضت رأى التوحيدى ، وبينت أن غربته كانت غربة اجتماعية ، واقتصادية ، ودينية ، ونفسية .

وأما **الفصل السادس** : فهو عن (الأخلاق) وقد عرضت فيه لمفهوم الفلسفة الخلقية عند مفكرنا ـ وبينت تأثره بالفكر الأفلاطونى تبعا لمدرسة السجستانى من جهة ، وبالفكر الاسلامى بشكل أساسى من جهة أخرى ، وقد أكد التوحيدى على الأخلاق العملية ، أو المواقف الأخلاقية بجانب الأخلاق النظرية ، وكان فى هذا معتمدا على مصدر اسلامى . وبينت رأيه فى علاقة الخلق بالخلق ، وأثر التربية أو ما هو مكتسب وما هو فطرى فى الأخلاق ، وكذلك المقارنة بين صفات الانسان وصفات الحيوان ، والمفاهيم الأساسية للفضائل والرذائل ، والخير والشر ، ورأيه فى وحدة الأخلاق الانسانية ، اذ يرى أن البشر يشتركون فى قسط وافر ، وكذلك بينت رأيه فى علاقة المال بالأخلاق أو البعد الاقتصادى ، ورأيه فى الانتحار من زاوية أخلاقية .

وأما **الفصل السابع** فهو عن (التصوف) . وقد عرضت لهذا الموضوع من خلال قضايا التصوف الأساسية ، فعرضت مفهوم التصوف عنده ، وتعريفه ، ومفهوم التوكل والتسليم ، ومصدر التصوف ، ومدى موافقته للشرع ، وعلاقة التصوف بالمجتمع ، أو موقفه من الدنيا ، وألفاظ الصوفية واصطلاحاتهم الخاصة ، والولاية والأولياء ، ومعانى العبودية ، والتوسل ومفهومه الصوفي ، وكذلك رأيه في العلاقة بين الله والانسان من المنظور الصوفى ... الخ هذه الموضوعات ، وفى هذا الفصل استعنت بالنصوص كثيرا لتوضيح الفكرة ، لأن النص أو الصياغة تعتبر جزءا من المضمون الفكرى ، لوجود حالة من الوجد الصوفى ، وخاصة ان التوحيدى يعبر عن تجربته الصوفية فى شكل مناجاة روحية ، وهو يصور تجربة شخصية أقرب الى المذكرات الروحية لسالك الطريق ، ومجاهداته لنفسه ، ومن هنا كانت العبارة ضرورية للفكرة ، وكان مجرد عرض الفكرة دون عبارتها يسلبها بعدا هاما فيها ، كما يتضح من الشواهد فى هذا الفصل . ثم تبعت هذا العرض بنقد وعرض لوجهة نظرى حول الموضوع وموقف التوحيدى .

والفصل الثامن : عن مفهوم الصداقة ، وقد بينت فيه كيف تناول التوحيدى الموضوع باهتمام بالغ وألف فيه كتابا جمع فيه الآراء المختلفة حول موضوع الصداقة والصديق ، وعرضت رأيه وموقفه الذى جاء تعبيرا عن تجربته الخاصة ومشاهداته العملية لظروف عصره الاجتماعية ٠

وأما **الفصل التاسع :** فهو عن (فلسفة التوحيدى السياسية) وقد بينت فيه مفهوم التوحيدى لدور المفكر السياسى ، وشكل الحكم ، ورأيه فى ضرورة خضوع الحاكم لرأى الشعب ، وبينت رأيه فى العلاقة بين الحاكم والرعية ، وحق الرعية فى النقد ٠ ونظرته الى أخلاق الحاكم ، وكيف يجب أن تكون ، وكذلك عرضت لرأيه فى موضوع العرقية والمفاضلة بين الأمم ، وموقفه من الشعوبية ٠

وبعد ٠٠ فلعلى أكون قدمت صورة لموضوع (الله – والانسان) فى فلسفة التوحيدى تظهر الأبعاد المختلفة لهاتين القضيتين الهامتين عند مفكرنا ، وتلقى الضوء على جانب هام فى الفكر الفلسفى عنده من خلال رأيه وتناوله لموضوع (الله) بكل ما يشكله هذا الموضوع فى الفلسفة الاسلامية من أهمية ، وخاصة أن تصور الله من جهة وتصور الانسان من جهة ثانية يعتبر ركيزة أساسية فى أى حضارة دينية ، تلك التى ننشد بناءها فى عصرنا ، ونحن نتوق الى اللحاق بهذا العصر ، والقيام بالدور المناسب لنا ولتاريخنا فى بناء حضارة الانسان المعاصر ٠

ولعلى أيضا بدراسة هاتين المشكلتين عند التوحيدى أكون قد قدمت القليل فى هذا الصرح المنشود ، ولعل فى فكر التوحيدى ما يكون – بالاضافة الى ما كانه فى تراثنا – امتدادا ومصدرا للعطاء الفكرى والاسهام فى بناء صرح اسلامى معاصر ٠

والله ولى التوفيق ٠

الباب الأول

القرن الرابع الهجري وحياة التوحيدي

الفصل الأول

عصر التوحيدي وحياته

- تمهيـــد
- العصر سياسيا واجتماعيا
- ثقافة العصر
- اسمه وكنيته
- مولده ووفاته
- أصـــله
- أســـاتذته
- صلته بوزراء عصره

عصر التوحيـــدى

تمهيـــد :

عاش التوحيـــدى فى القرن الرابع الهجرى ، وهو قرن التناقضات ، ويطلق هذا الوصف عليه لأنه القرن الذى بدأ فيه التدهور السياسى للخلافة العباسية ، حيث انقسمت الدولة العباسية فى أواخر القرن الثالث الهجرى الى دويلات صغيرة(١) ، وكذلك سادت فيه ألوان من السقوط الأخلاقى كأثر من آثار فساد الحكم على المجتمع .

ولكنه فى الوقت نفسه كان قرن الازدهار الفكرى والثقـــافى ، وبين الاثنين صلة حاول المؤرخون والباحثون تفسيرها ، وأرجعوا ذلك لأسباب عديدة . وعلى أى حال فسوف أتحدث عن العصر من هذين الجـانبين . لأن كتابات التوحيدى هى صدى لهذا العصر (فالامتاع والمؤانسة) تســجيل لمجلس ثقـــافى يعبر عن مجالس العصر ، و (مثالب الوزيرين) تســجيل لأخلاق بعض وزراء العصر ، وأموره السياسية ، وكذلك (المقابسات) الذى يسجل لنا مجلسا فكريا لنخبة من أفضل مفكرى العصر ، وهكذا .

(١) ابراهيم الكيلانى : أبو حيان التوحيدى ص ٥ .

أولا - العصر سياسيا واجتماعيا :

فى هذا القرن بلغت الحضارة الاسلامية ذروتها فى العلوم(٢) والفنون. وانقسمت الدولة الى دويلات ، وطمح كل أمير فى الاستقلال فعادت المملكة الاسلامية الى ما كانت عليه قبل الفتح(٣) ، ففارس والرى وأصبهان والجبل فى أيدى بنى بويه ، والموصل وديار ربيعة ، وديار بكر معز فى أيدى بنى حمدان ، ومصر والشام فى يد محمد بن طغج الأخشيد ، والمغرب وأفريقيا فى أيدى الفـاطميين ، والأندلس فى أيدى عبد الرحمن النـاصر الأموى ، وخراسان فى يد نصر بن أحمد السمانى ... الخ(٤) .

ومع هذا كله نرى الخليفـة قد احتفظ بمكانة صـورية أو شـكلية ، فاعترف به أصحاب السلطة الحقيقية فى هذه الدويلات ، وتركوا له بعض الشكليات كالدعاء له فى المسـاجد ، وارسال الهدايا اليه أحيانا ، وشراء الألقاب منه(٥) . ولكن لم يطمع أحد فى أن يسمى نفسه (بأمير المؤمنين). وكان أول من بدأ بذلك هم الفاطميون ، وذلك فى سـنة ٢٩٧ هـ(٦) . اذ طمحوا فى أن يكونوا أصحاب سلطة دينية أيضا ، وهكذا انحط هذا اللقب وسمى به كثير من الأمراء .

ولـكن هذه الانقسامات لم تقض عـلى ما كان يسمى مملكة الاسـلام مقابل مملكة الكفر ، فكانت هناك وحدة اسلامية لا تتقيد بالحدود السياسية

(٢) عبد الرازق محيى الدين : أبو حيان التوحيدى ص ٤٣ .
(٣) آدم متز : الحضارة الاسـلامية فى القرن الرابع الهجرى . ترجمة محمد عبد الهادى أبو ريدة جـ ١ ص ١ .
(٤) آدم متز : المرجع السابق ص ١ .
(٥) آدم متز : المرجع السابق ص ٢ .
(٦) أحمد أمين : ظهر الاسلام جـ ١ ص ٩٢ .

الجديدة(٧) .

فللمسلم أن يرتحل حيث شاء دون أن يجد ما يقيده ، وانما كان يجد نظما تحميه ، ولذلك انتقل العلماء والمحدثون والجغرافيون بسهولة فقد كان المسلم يجد دينا واحدا ، وشريعة واحدة فى كل مكان(٨) . واذا كان الخليفة قد احتفظ بلقب أمير المؤمنين ، فقد ظهرت نظرية جديدة تقول بأن أمير المؤمنين هو من كان ملكا للحرمين ، ولذلك فقد ثار نزاع شديد فيما يتعلق بمكة والمدينة . وكان أطراف هذا النزاع هم العلويون ، والفاطميون ، والعباسيون ، ولكن العلويين استطاعوا فتح مكة فى منتصف القرن الرابع تقريبا ، لما لهم من نفوذ وقوة(٩) ، وفى أوائل القرن الرابع الهجرى بدأ زحف الروم ٣١٤ هـ . فاستولوا على مدينة ملطية ، وفى سنة ٣٣١ هـ وصلت جيوشهم ديار بكر ، وقد تقدم الروم فسقطت قبرص فى أيديهم ، وفقد المسلمون ما كان لهم من سيادة فى البحر الأبيض ، على أن الاسلام قد استمر فى تقدمه فى المشرق بينما كان ينحسر عن بلاد المغرب(١٠) .

وتعرضت بغداد لنكبة بسبب العيارين الذين قويت شكيمتهم فهاجموها وعاثوا فيها فسادا حتى أعجز السلطان أحد اللصوص الذى ترأس جماعة ، وخاف الناس ، حتى طلبوا من يسكن الدور بأجر ليحفظها . ولم تقتصر الفتن على هذا النوع من السرقة والنهب ، ولكن كان هناك نوع آخر من الفتن وهو الفتن المذهبية ، فقام الخلاف بين السنة والشيعة ، وبلغ

---

(٧) آدم متز : المرجع السابق ، جـ ١ ص ٣ . وانظر أحمد أمين ظهر الاسلام جـ ٢ ص ٢ .

(٨) آدم متز : المرجع السابق جـ ١ ص ٤ .. انظر أحمد أمين ، ظهر الاسلام . جـ ٢ ص ٣ .

(٩) آدم متز : المرجع السابق ، ص ٦ .

(١٠) آدم متز : المرجع السابق ، ص ١٠ .

درجة كبيرة حتى ألقوا النار بعضهم على بعض وقتل الآلاف غير الخراب الذى لحق بالبلد من حرق الدكاكين والمساجد وسلب الأموال ٠ وعن حال بغداد فى هذه الفترة وما كانت عليه قبلا كتب المقدسى عنها يقول : (كانت أحسن شيء للمسلمين وأجل بلد ، وفوق ما وصفنا ، حتى ضعف أمر الخلافة فاختلف وخف أهلها ، فأما المدينة فخراب ، والجامع فيها يعمر فى الجمع ، ثم يتخللها بعد ذلك الخراب ٠٠٠ وهى فى كل يوم الى ورا ، وأخشى انها تعود كسامرا ، مع كثرة الفساد والجهل والفسق وجور السلطان)(١١) ٠

وسوف أتتبع هذا التدهور السياسى وما صاحبه تاريخيا ٠ مرتبطا بتاريخ الخلفاء العباسيين ٠ فأقول :

لما اعتلى المكتفى العرش كثر الفساد اذ كان مسرفا شديد الاسراف والتبذير ، وزادت فى عصره ظاهرة اقتطاع أجزاء من أراضى الدولة العباسية(١٢) ٠

وقد خلف الخليفة المكتفى جعفر بن المنصور بعده (الخليفة المقتدر) ظنا ممن أشار اليه أنه صبى لا يدرى من الأمر شيئا غير حاسبين ما قد يجر ذلك من آثار ، وكان المقتدر صبيا لا تجوز مبايعته ، وذبح أحد القضاة لقوله بذلك ، ورفضه المبايعة(١٣) ٠

وقد أخطأ التقدير هؤلاء المشيرون فلئن كان تدخل النساء فى الحكم فى الدولة العباسية أحد أسباب الضعف ، فلقد جاء اختيار المقتدر ايذانا

---

(١١) المقدسى أحسن التقاسيم فى معرفة الأقاليم ٠ طبعة ليدن ١٨٧٧ ص ٦٤ ، نقلا عن الحضارة الاسلامية فى القرن الرابع ٠ آدم متز ، ص ١٣ - ١٤ ٠

(١٢) على ابراهيم حسن : التاريخ الاسلامى العام ، ص ٤٣٨ ٠

(١٣) آدم متز : الحضارة الاسلامية فى القرن الرابع الهجرى ، جـ ١ ص ١٥ ٠

بتدخل أكبر (وقد بدأ تدخـــل النساء فى شئون الحكم من عهـد الهادى ١٦٩ ـ ١٧٠ هـ فى العصر العباسى الأول) أقول انهم أخطأوا التقدير اذ أن أم الخليفة المقتدر قد وجدت صبيا فراحت تتدخل فى الحكم هى وقهرماناتها حتى بلغ نفوذها حدا بعيدا فعينت احدى قهرماناتها صاحبة للمظالم ، وكان من ذلك أن استخف الناس بالخلافة ، ونظروا نظرة احتقار الى أحكامها(١٤).

ويقول الفخرى (واعلم ان دولة المقتدر كانت دولة ذات تخليط كثير لصغر ســـنه ، ولاستيلاء نسائه عليــه ، فكانت تدور أمورها على تدبير النساء ، فخربت الدنيا فى أيامه وخلت بيوت الأموال واختلفت الكلمة فخلع ثم أعيد ثم قتل)(١٥) .

تدخـل الأتراك :

لئن كان العباسيون قد استعانوا بالموالى لاسقاط الدولة الأموية حيث حقـدوا على العرب لتميزهم عليهم فى الحقـوق ، وكان معظم جنـــد وقادة العباسيين فى بداية الدولة ١٣٢ هـ وحتى عهد المعتصم ٢١٨ ـ ٢٢٧ هـ ، الذى أدخل عنصر الأتراك بعد أن ضعفت ثقته فى الفرس . واذن فقد دخل عنصر ثالث بجانب العنصرين العظيمين الفرس والعرب ، وهو عنصر الأتراك بما كان له أثر كبير فى هذا العصر(١٦) .

فقد استقدم المعتصم عام ٢٢٠ هـ قوما من بخارى وسمرقند وفرغانة وأشروسنه وغيرها من البـــلاد التى نسميها (تركستان) وما وراء النهر اشتراهم وبذل فيهم الأموال ، وألبسهم أنواع الديباج ومناطق الذهب ،

(١٤) على ابراهيم حسن : التاريخ الاسـلامى العام ، ص ٤٣٩ .

(١٥) على ابراهيم حسن : المرجع السابق ، ص ٤٣٩ نقلا عن بن طباطبا ـ الفخرى فى الآداب السلطانية والدول الاسـلامية ، ص ٢٤٠ .

(١٦) أحمد أمين : ظهر الاسـلام ، جـ ١ ص ٣ .

وأمعن فى شرائهم حتى بلغت عدتهم ثمانية آلاف مملوك ، وقيل ثمانية عشر ألفا « وهو الأشهر »(١٧) • وكانت أم المعتصم تركية ، ومن جهة ثانية فقد شك في ولاء الفرس له بعد أن تشيعوا للعبـــاس بن المـأمون وحاولوا أن يولوه بدلا منه ، اذا كانت أم المـأمون فارسية ، لولا أن بايع عمه ؛ واعتمد المعتصم على العنصر التركى اعتمادا كليا (وأهمل العنصر العربى والفارسى معا)(١٨) وقد زادت شوكتهم فى عهد الخليفة المقتـدر ٢٩٥ ـ ٣٢٠ هـ • وفي عهد الخليفة القاهر بالله أخى المقتدر ٣٢٠ ـ ٣٢٢ هـ استمر حال الفساد على ما هو عليه ، بل وزادت الفتن وقد غضب جنده ورجال دولتـه وقادته وتعاونوا على خلعه وحبسه حتى مات(١٩) •

ثم جاء عهد الراضى ٣٢٢ ـ ٣٢٩ هـ وفى عهـــد هـذا الخليفة زادت الحركات الانفصالية التى أشرت الى بعضها قبلا ، فنجد : بنو حمدان بالموصل وديار بكر وديار ربيعة ومضر • وكذلك اســتقل الأخشيد بمصر والشام • ونصر أحمد السامانى بخرسان • أما عبد الرحمن الثالث الأموى (٣٠٠ ـ ٣٥٠ هـ) فقد استقل بالأندلس ولقب نفسه بأمير المؤمنين بعـــد أن كان الأمراء يتهيبون ذلك واذا فقد أصبح العالم الاسلامى ثلاث خلافات :

العباسية فى بغداد :

الفاطمية فى بلاد المغرب ،

الأموية فى الأندلس(٢٠) •

وسارت الأمور الى الأسوأ • حيث عهد الخليفة الى من لم يحسن تدبير

---

(١٧) أحمد أمين : المرجع السابق ، ص ٣ •

(١٨) على ابراهيم حسن : المرجع السابق ، ص ٤١٤ •

(١٩) على ابراهيم حسن : المرجع السابق ، ص ٤٤٣ •

(٢٠) على ابراهيم حسن : المرجع السابق ، ص ٤٤١ •

الأمور ، ولم يفده منصب (أمير الأمراء) بل زاد الأمر سوء بالرغم مما أعطاه لابن رائق من امتيازات حتى لقبه بهذا اللقب ، ثم غضب عليه فحكمه اذن كان صراعا بين رجال الدولة على النفوذ والسلطة ، واستمر الحال على ما هو عليه من نزاع على منصب امرة الأمراء فى عهد الخليفة المتقى ٣٢٩ ـ ٣٣٣ هـ وتولى أكثر من شخص واحد هذا المنصب ، فابن رائق قتله الحمدانيون ، ثم لم يلبثوا أن طردهم توزون التركى ، الذى ما لبث الخليفة أن غضب عليه ، واستعان بالأخشيد الذى ناصره وعرض عليه القدوم معه الى مصر ، ولكنه أبى وصدق وعود توزون التركى بحمايته ، لكنه لم يلبث أن غدر به وخلعه وسمل عينيه ، ونصب المستكفى ٣٣٣ ـ ٣٣٤ هـ . وهذا الخليفة مع ما اشتهر عنه من صلاح لم يكن الا ألعوبة فى يد الأتراك ، فقد كان أمير الأمراء بيده كل شىء ، وانما بقى الشكل لحكم الخليفة نفسه غير آمن ، فاذا هرب من معسكر لمعسكر فالأمر لا يتغير ، فليس هناك الا الذل ، ولذلك فبعد أن ضاق الخليفة بالأمر استعان ببنى بويه عله يجد عندهم العون ، فلم يظفر بشىء ، ولكنه فقط تحول من يد ليد فوقع تحت سلطانهم . ووسط هذه الصراعات عاشت بغداد أقسى حياة وأشدها ، حتى أكلوا الكلاب ، ودفعهم الجوع الى ما لابد منه فى مثل هذه الحالات من النهب والسلب ، ومات الكثيرون جوعا وضعفا ومرضا . فكاتب قواد بغداد معز الدولة ووصل بغداد وقابله الخليفة المستكفى ، واحتفى به ، وحلف كل لصاحبه هذا بالخلافة وذاك بالسلطة(٢١) . وهذا التاريخ يعتبر تاريخ سقوط السلطان الحقيقى للعباسيين ، فالخلافة رئاسية دينية فقط ، فقد صارت الوزارة لمعز الدولة يستوزر من يشاء(٢٢) .

---

(٢١) محمد الخضرى : محاضرات تاريخ الأمم الاسلامية ، المجلد الثانى ، الدولة العباسية ، ص ٣٧٨ .

(٢٢) المرجع السابق ، ص ٣٧٨ .

عهد بني بويه ٣٣٤ - ٤٤٧ هـ :

وبنو بويه أسرة فارسية من الديلم أسسها أبو شجاع بويه(٢٣) وهم قواد مرتزقة من بلاد الجبل بفارس(٢٤) . وكان أول من دخل بغداد منهم على ابن بويه ، ولم تمض الا أسابيع قليلة (أربعون يوما) حتى خلع المستكفى ونصب ابن المقتدر وأسماه المطيع ، ومن ذلك الوقت مر بالخلافة عهد كله خنوع ومذلة ، وغدا أمير المؤمنين ألعوبة فى أيدى الأمراء البويهية(٢٥) .

وقد كان البويهيون من الشيعة (وقيل من الشيعة الزيدية) ، ولذلك فقد كان هناك تساؤل عما اذا كانوا سيقضون على الخلافة العباسية ، الا أن ذلك كان ضد مصلحتهم اذ الشيعة لم يكونوا الا أقلية(٢٦) . وقد سيطر بنو بويه تماما على الحكم وقد اتصفوا بالقدرة على جمع المال من كل طريق ، والتعاون والطاعة فيما بينهم(٢٧) .

هذا هو العصر تاريخيا فى جانبه السياسى ولقد كان لهذا بالطبع أثره الاجتماعى والاقتصادى والثقافى .

الفساد الاجتماعى للعصر :

لا شك أن للعوامل السياسية أثرها البالغ فى الأوضاع الاجتماعية . ولقد كان لهذا العصر ، أى القرن الرابع الهجرى كما أشرت بكل ما فيه من

---

(٢٣) تستوشتين K.V.Zettersteen : دائرة المعارف الاسلامية ، جـ ٨ ص ٤٥٩ .

(٢٤) آدم متز : الحضارة الاسلامية فى القرن الرابع الهجرى ، جـ ١ ص ٣٤ .

(٢٥) دائرة المعارف الاسلامية ، جـ ٨ ص ٤٥٩ : محمد الخضرى ، تاريخ الأمم الاسلامية ، ص ٣٨٠ المجلد الثانى الدولة العباسية .

(٢٦) دائرة المعارف الاسلامية : (كاهن Cl.Cahen) ، جـ ٨ ص ٤٦٤ . وراجع على حسن ابراهيم : التاريخ الأسلامى العام ، ص ٤٥٣ ، محمد الخضرى ، محاضرات فى تاريخ الأمم الاسلامية ، ص ٣٧٨ . الحضارة الاسلامية فى القرن الرابع الهجرى ، جـ ١ ص ٣٥ - ٣٧ .

(٢٧) آدم متز : الحضارة الاسلامية فى القرن الرابع الهجرى ، جـ ١ ص ٣٥ - ٣٧ .

تقلبات سياسية وصراعات وانقسامات ، أبلغ الأثر على الجانب الاجتماعي ، فبالاضافة الى ما يتركه مثل هذا الوضع المهتز سياسيا من أثر على الاستقرار الاجتماعي فقد صاحب ذلك أيضا نهب ، وسلب وأصبح العامل الاقتصادي والثقافي أشد العوامل تأثرا ، ومن أسباب هذا الفساد الاقطاعات في العراق (لأنه أضعف همة ا لفلاحين الذين يقومون بزرع الأرض واصلاحها وتنميتها)(٢٨) .

ثم هناك سببان آخران : الأول عنصري بسبب اختلاف عنصر الأجناد وما جره ذلك من منازعات ، وسبب ديني وهو الخلاف بين أهل السنة والجماعة ، وهو المذهب الذي كانت عليه الأغلبية في العراق حتى اذا جاء بنو بويه قوى اتجاههم وهو الشيعي فدب الخلاف بين الاتجاهين حتى كتب على المساجد بلعن معاوية ومن أغضب فاطمة رضي الله عنها وبنيها(٢٩) ، كما كان حب بني بويه للمال واسراف الخلفاء سببا آخر فالأمير معز الدولة كان قاسيا سريع الغضب ، يسرف في الاساءة الى الوزراء حتى قيل انه كان يؤذي المهلبي بالشتم والفحش وبما لا صبر لأحد عليه(٣٠) . ثم انه كان لا يراعي ملكية خاصة لأحد بالاضافة الى أنه لا يعرف للخليفة قدرا ولا قيمة ، حتى وثب عليه وهو تحت امرته ، واستولى كذلك على مال وزيره المهلبي بعد موته ، حتى انه (أخذ المال من أهله وأصحابه وحواشيه)(٣١) ومن اسرافه أنه بنى دارا كلفها ثلاثة عشر ألف درهم (ولم يتردد في أن يصادر بسبب ذلك جماعة من أصحابه ، وكان لا يأبه كثيرا لحقوق رعيته

---

(٢٨) محمد الخضري : تاريخ الأمم الاسلامية ، ص ٣٨١ وراجع كاهن «Cahen» دائرة المعارف الإسلامية ، جـ ٨ ص ٤٦٨ .

(٢٩) كاهن : المرجع السابق ، ص ٣٨٢ .

(٣٠) آدم متز : الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجري ، جـ ١ ص ١٠ .

(٣١) آدم متز : المرجع السابق ، جـ ١ ص ٤٠ .

فاضطر الى خبط الناس واستخراج الأموال من غير وجوهها)(٣٢) ، وأذن فقد ساء حال الرعية أشد السوء وضاق بهم الحال ، واستاءوا ، ولكنهم لم يملكوا من أمرهم شيئا ؛ فالسلطان ظالم قوى لا يرحم ، والخوف من بطشه ماثل للعيان ، فرقت أحوال الرعية ، وانما هم بين (هارب جال ، الى مظلوم صابر ، الى مستريح لتسليم ضنيعته الى المقطع ليأمن من شره وبوائقه)(٣٣) ٠

واذا كان ظلم الأمير ينزل بالعمال ، فانما كان يعوضـــه هؤلاء من الرعيـــة بالظلم والخسف ٠ وكان أمراء بنى بويه أنماطا مختلفة لفســـاد السلطان ٠ ونستطيع أن نميز ثلاث طبقات فى هذا القرن (الطبقة الأولى طبقة الارستقراطية من خلفـــاء ووزراء وتجار وكبار وأشراف ٠ والطبقـة الوسطى من تجار متوسطين وملاك متوسطين ونحوهم ، وطبقة فقـيرة وهى عامة الشعب من صغار الفلاحين ، وصغار العمال والعلماء الذين بعدوا عن الخلفاء والأمراء)(٣٤) ٠ والواقع أن التفاوت المـادى بين هذه الطبقات كان بعيدا جدا (فالفرق بين الطبقة العليا والدنيا فرق كبير)(٣٥) ٠ وقد لاقى العلماء والأدباء الذين بعدوا عن الخلفاء والأمراء أقسى حياة وعانوا من الفاقة (كما سيظهر عند الكلام عن العصر ثقافيا) ٠

من اسراف الطبقة العليا حكى أن أم الخليفة المستعين كلفت بساطا لها ١٣٠ مليون درهم فيه رسوم لحيوانات وطيور أجسامها من الذهب(٣٦) ، كما امتلأت الدور بالخدم والجوارى حتى بلغ عدد خدم المقتدر أحـــد عشر ألف

---

(٣٢) آدم متز : المرجع السابق ، جـ ١ ص ٤٠ – ٤١ ٠

(٣٣) آدم متز : المرجع السابق ، جـ ١ ص ٤١ ٠

(٣٤) احمد أمين : ظهر الاسلام ، جـ ٢ ص ١٢ ٠

(٣٥) احمد أمين : المرجع السابق ، ص ١٤ ٠

(٣٦) احمد أمين : المرجع السابق ، ص ١٢ ٠

خصى من الروم والسودان ، هذا غير القصور الفخمة وحياة الترف والبذخ •
وقد كان (الاعتقاد السائد أن الغنى والفقر من السماء)(٣٧) •

ولذلك فلا عجب أن نرى التوحيدى فى الهوامل والشوامل يسأل عن مشكلة الرزق ، أو كما يقول عنها (ملكة المسائل والجواب عنها أمير الأجوبة)(٣٨) فيها ابتلى الناس ، وهي كما يلخصها (حرمان الفاضل وادراك الناقص) ولا عجب أن يطرح هذا وهو لم يكن يجد ما يقتات به ، حتى أنه ليأكل من حشائش الأرض ، وأبو سليمان المنطقى لا يجد أجرة سكنه ، وأهل العلم كما صورهم فى كتبه الهوامل والشوامل ، ومثالب الوزيرين ، والامتاع والمؤانسة ، وما كانوا يلاقونه من عذاب ، حتى كانت مسألة الرزق فى رأيه من أهم أسباب الخروج من ربقة الدين ، كما فعل ابن الراوندى ، ومن أسباب الشك كما فعل أبو سعيد الحصيرى ، كما أنها كانت من أهم أسباب الالحاد فى الاسلام والارتياب فى الحكمة(٣٩) •

بل حتى وصل الأمر فيما يروى التوحيدى على لسان أحد الشعراء الذين قصدوا ابن العميد فلم يجن شيئا فقال مخاطبا اياه (قد لزمت فناءك لزوم الظل ، وذللت لك ذل النعل •• الخ)(٤٠) ، الى هذه الدرجة من اراقة ماء الوجه ، والتذلل ، وفقدان الكرامة الانسانية ، أجبر الحال والعصر وأهله قبل كل شيء أمثال هؤلاء الأدباء المعدمين ، فما بالك بباقى الرعية •

هكذا كان الحال فعم الفساد (فلما رأى الناس هذه المفاسد ، فسدوا

---

(٣٧) احمد امين : المرجع السابق ، ص ١٢ — ١٣ •

(٣٨) أبو حيان التوحيدى ومسكويه ، الهوامل والشوامل نشرة احمد امين ، السيد احمد صقر ، ص ٢١٢ •

(٣٩) الهوامل والشوامل : ص ٢١٢ — ٢١٣ •

(٤٠) أبو حيان التوحيدى : مثالب الوزيرين • تحقيق الدكتور ابراهيم الكيلانى ، ص ٢٢١ •

هم أيضا . لأنهم رأوا المثل من رؤسائهم)(٤١) هـذا بالاضافة الى فساد البيت لتعدد النساء الحرائر وأمهات الأولاد وما جره هذا من شنقاق . هو عصر اذن يموج بكل ألوان الفساد والقلق والاضطراب السياسى والاقتصادى والأخلاقى ...

وأما عن أخلاق الأمراء والخلفاء فيحكى عن بختيار الملقب بعز الدولة ٣٥٦ هـ أنه كان له من الملذات الكثيرة ، وكان يحب اللهو واللعب ، ومما يحكى أنه كان له غلام تركى وقع فى الأسر فجن جنونه عليه ، وظل يبكى وينتحب وتبرم بكل شىء حتى بالجيش نفسه وقواده فلم يطق أن يسمع لهم . فكان يبث همومه وشكواه الى كل من دخل عليه حتى خف ميزانه عند الناس وسقط من عيونهم(٤٢) ، فليس أكثر من هـذا غرابة ، وليس أكثر منه فسقا ومجونا واستخفافا . واذا كان الظلم من شيمة أهل هذا العصر فهل نعجب من سؤال التوحيدى عنه فى الهوامل والشوامل حين يقول فى المسألة ٢٩ :

ما معنى قول الشاعر :

والظلم فى خلق النفوس فان تجد ذا عفة فلعلة لا يظلم

وما حد الظلم أولا ؟ فان المتكلمين فى هذه المواضع كثير ولا ينصفون شيئا . وكأنهم فى الغضب والخصام ، وسمعت فلانا فى وزرائه يقول : (أنا أتلذذ بالظلم) فما هو هذا ؟ ومن أين منشؤه أعنى الظلم ؟ أهو من فعل الانسان أم من آثار الطبيعة ؟(٤٣) .

ولا عجب أيضا ان يسأل التوحيدى هذا وهو المظلوم فى عصره ، وبعد عصره . فقد ظلمه عصره وظلمه الناس بعد ذلك أيضا .

---

(٤١) أحمد أمين : ظهر الاسلام ، الجزء الثانى ، ص ١٥ .
(٤٢) آدم متز : الحضارة الاسلامية فى القرن الرابع الهجرى ، جـ ١ ص ٤٢ .
(٤٣) الهوامل والشوامل : ص ٨٤ .

ثانيا ـ ثقافة العصر (القرن الرابع الهجرى) :

" ولئن كان القرن الرابع الهجرى قد ماج بالفساد الأخلاقى ، والشقاق السياسى ، والاضطرابات المختلفة ، فلقد كان أزهى العصور ثقافيا وعلميا ، ولم يكن ذلك وليد العصر نفسه وعوامله فقط ، ولكنه كان وليد نهضة بدأت قبله أتت ثمارها كاملة فى هذا القرن ، فحركات الترجمة ، ودخول العناصر الأجنبية وثقافتها الى المعارف الاسلامية كل ذلك أدى الى قيام حركة فكرية خصبة أينعت ثمارها فى القرن الرابع الهجرى • ففى الأدب ومنذ حوالى عام ٢٠٠ هـ أخذت العقيدة على سبيل المثال تنحو منحى جديدا ، وكذلك كان الأمر فى النثر ، وقد تجلى اهتمام الأدباء فى وصف ما يحيط بهم فى دراستهم أخلاق العامة ، وكذلك وصف حياة المدن التى اشتهر بها الجاحظ الذى بلغ درجة رفيعة فى الأدب (والمتوفى عام ٢٥٥ ـ ٨٦٩ م) ، (وقد صنف أبو حيان التوحيدى ـ الذى ربما كان أعظم كتاب النثر الغربى على الأطلاق ـ كتابا فى تقريط الجاحظ)(٤٤) •

وساعد التصوف الذى جاء حوالى أوائل القرن الثالث الهجرى تقريبا ، كنتيجة لاضمحلال الروح العربية فى نشر الأدب وجعله شعبيا ، وساعد كذلك على نشر الكتب بين الجماهير وصبغها بصبغتهم(٤٥) •

وقد أشار الأستاذ أحمد أمين الى أن سوء الحالة الاقتصادية فى القرن الرابع قد أدى الى ظهور أمرين متناقضين ، فمن جهة ظهر العيارون الذين عاثوا فى الأرض فسادا كما أشرت ، ومن جهة ثانية انتشر التصوف ، وهذا

---

(٤٤) آدم متز : الحضارة الاسلامية فى القرن الرابع ، جـ ١ ص ٤٢ ـ ٤٢٤ •
(٤٥) آدم متز : المرجع السابق ، ص ٤٢٥ •

الانتشار فى رأى الأستاذ جاء جريا على القول (اذا لم يكن ما تريد فارد ما يكون وهو ان كان قد أشار الى أسباب أخرى فى موضع آخر(٤٦) ، لكنى لا أظن أن التصوف الذى انتشر وازدهر نظريا وعمليا ، وظهرت فى موضوعه ألمع الكتب فى العصر وفى التراث الاسـلامى ومنها ما هو مرجع أساسى لا يمكن اغفـاله عند الحديث عن هذا الموضـوع ككتاب (اللمـع) للسراج الطوسى المتوفى ٣٧٨ هـ ، و (التعرف لمذهب أهل التصوف) لأبى محمد الكلاباذى المتوفى سنة ٣٨٠ هـ ، و (قوت القلوب) لأبى طالب المكى المتوفى سنة ٣٨٦ هـ (وأيا كان الأمر فهذا موضوع ليس هنا مجال مناقشة) . أقول لا أعتقد ان هذا التصوف قد جاء جريا على القول ـ (اذا لم يكن ما تريد فارد ما يكون) .

وقد شجع الخلفاء الطب والتنجيم ، ثم نفذ العلماء الى الفلسفة ، وكان هناك الفرس والهنود ، وقد ترجمت هذه العناصر أمهات الكتب من اليونانية الى السريانية ، ومن السريانية الى العربية(٤٣) فكان هناك ، ابن المقفع وحنين ابن اسحق (وهذه كلها كانت بداثية فى العصر الأموى والعباسى الأولى ثم نضجت فى القرن الرابع)(٤٨) .

وكان وجود اتجاهات أخرى من ديانات ، كالمسيحية تحتج بالفلسفة قد أدى للالتجاء اليها للدفاع عن العقيدة ، حيث انتشر استخدام الفلسفة للدفاع عن وجهات النظر المختلفة ، كل يدافع عما يعتقد من فكر وعقيدة . مما أدى الى انتشار الفلسفة اليونانية ، كما أن الشيعة قد شجعوا الفلاسفة أكثر مما فعل أهـل السـنة ، فاحتضـنوا الفـارابى ، واخوان الصـفا

---

(٤٦) احمد امين : ظهر الاسـلام ، جـ ٢ ص ١٠ ـ ١١ .
(٤٧) أحمد امين : المرجع السابق ، ص ١١ .
(٤٨) أحمد امين : المرجع السابق ، ص ١١ .

وابن سـينا(٤٩) ، وبالتـالى (فاذا قلنا أن الفلسـفة لم تزدهـر فى عصر ولم تستثمر فى عصر كهذا العصر لم نكن بعيدين عن الصواب(٥٠) .

وكذلك أدى الانقسام فى الدولة العباسية الى تعدد المراكز الثقافية ، والى التنـافس بين الأمراء فى اجتذاب الشـعراء والأدباء والمفكرين ، حتى بنى بويه ، فبالرغم من أن معز الدولة قد احتـاج الى مترجم عندما قدم الى بغداد ليترجم له كلام الوزير على بن عيسى الا انهم شجعوا الأدباء وتنافسوا فى ذلك(٥١) .

والعصر العبـاسى الثالث الذى يبدأ باستقرار الدولة البويهية سنة ٣٣٤ هـ يعتبر من أزهى العصور الفكرية والعلمية ، فالعصر العباسى الأول كان عصر الاسـلام الذهبى (من حيث منعة الدولة واتساع السلطان وفيه نقلت العلوم القديمة الى العربية ، أما عصر الاسـلام الذهبى للعلم خاصة فهو العصر الذى نحن بصدده ، أو المائة الثالثة للدولة العباسية ، لانه فيه نضجت العلوم على اختلاف موضوعاتها ، وتم نموها ، وظهرت الكتب الوافية فى أكثرها ، ولا سيما فى اللغة وعلومها ، وفى التاريخ والجغرافية والأدب والفلسفة)(٥٢) .

وقد دفع ذلك كثيرا من الكتاب الى القول بأن الحالة السياسية المتدهورة لا يستتبعها بالضرورة تدهور أدبى وثقافى ، فلا تلازم فى رأى هؤلاء بين الحالة السـياسية والاجتمـاعية والحالة الفـكرية ، ذهب الى ذلك الأسـتاذ

---

(٤٩) أحمد أمين : المرجع السابق ، ص ١٢ .
(٥٠) أحمد أمين : المرجع السابق ، ص ١٢ .
(٥١) آدم متز : الحضارة الاسـلامية فى القرن الرابع الهجرى ، جـ ١ ص ٣٤ .
(٥٢) جورجى زيدان : تاريـخ آداب اللغة العربية ، المجلد الأول ، الجزء الثانى ، ص ٥٢٩ .

أحمد أمين اذ يقول (فنحن نستنتج من هذا أن العلم والسياسة لا يتمشيان جنبا الى جنب حتى اذا ارتقى هذا ارتقى ذاك ، بل قد يكون الأمر على العكس، قد يكون الضعف السياسى متمشيا مع زهو العلم)(٥٣) وتبعه فى ذلك الدكتور أحمد الحوفى أيضا وفسر ذلك بأن الحركة السياسية قد تأتى مفاجئة أو بعد فترة ، أما الحركات العلمية والأدبية فلا بد لها من تمهيد طويل وفترة زمنية تطول أو تقصر(٥٤) .

وفى هذا العصر توجهت العقول العربية لتهضم المنقول من الثقافات الأخرى ، وبالاضافة لهذا فبعد ان كانت بغداد هى مركز الاشعاع ومن طلب الشهرة وذيوع الصيت كان عليه أن يقصدها ، جاءت الانقسامات ، فأصبح لكل قطر عاصمة تجتذب حولها الأدباء ، وتصبح مركزا علميا ، (فأمراء القطر يعطون عطاء خلفاء بغداد ، ويحلون عاصمتهم بالعلماء والأدباء ويفاخرون الأقطار الأخرى فى الثروة العلمية والأدبية)(٥٥) .

وأن كنا لا ننسى أن جميع الحركات الروحية كانت تتلاطم أمواجها فى بغداد(٥٦) وقد رغب الأمراء فى العلم كما بينت وتنافسوا فى ذلك ، وكان لهذا أبلغ الأثر فى احياء العلوم فقد (أخذ الناس يتسابقون فى خدمة العلم كما يتسابق ملوكهم فى نصرة العلماء)(٥٧) وان كنت آخذ هذا القول بتحفظ كبير اذ حال العلماء أو كثير منهم اللهم الا المقربين الى الوجهاء من الأمراء والوزراء كانت حالة سيئة لا تليق بكرامة آدمى ، كحال أبى حيان ، وأستاذه

---

(٥٣) أحمد أمين : ظهر الاسلام ، جـ ٢ ص ٢ - ٣ .
(٥٤) الدكتور أحمد الحوفى : أبو حيان التوحيدى ، الجزء الأول ، ص ١٦ .
(٥٥) أحمد أمين : ظهر الاسلام ، الجزء الأول ص ٩٤ - ٩٥ .
(٥٦) آدم متز : الحضارة الاسلامية ، القرن الرابع الهجرى ، جـ ١ ص ١١٥ .
(٥٧) جورجى زيدان : تاريخ آداب اللغة العربية ، المجلد الأول ، الجزء الثانى ، ص ٥٣٢ .

السجستاني وغيرهم ممن ذكر في كتبه (وكما سأعرض لذلك فيما بعد) اذ كانت مكانة الأديب أو المفكر لا تقوم على علمه وانما على جاهه أو قربه من أصحاب السلطان ورضاهم عنه ، وليس في هذا تكريم للعلم ولا للعلماء ٠

أما عن أثر بني بويه في هذه النهضة فيتوقف في الأكثر على أخذهم بناصر الأدباء والعلماء ، وكانوا شديدي الرغبة في ذلك (٥٨) ، وينطبق كلامي السابق على هذا النص فأثرهم حقيقي لا شك فيه ، ولكن السؤال لماذا كان تقريب الأدباء والعلماء ؟ وما المقياس الذي استعمل في معرفة القيمة ؟ وما هو أسلوب المعاملة السائد ، وأي شيء يحكمه ؟ فلا بد أن نؤكد أن الأديب أو المفكر أو العالم ليس متاعا يشترى ٠ أو يقتنى ، وماذا يبقى لانسان اذا فقد كرامته وحريته في التعبير ، فما بالنا لو كان كاتبا أو عالما أو مفكرا لا يملك قبل كل شيء الا ضميره ٠٠ فهل تحقق للأديب أو المفكر وسط هذه المناصرة أو الجذب ما يخلي بينه وبين ضميره ؟ أو كانت الضغوط فوق طاقة البشر ؟ ونعيد ما قاله التوحيدي عن جوعه حتى آكل من حشائش الأرض ، ومن هنا وجب أن ننظر لهذا الشكل من التشجيع والرعاية بعين حذرة ، وأيا كان الأمر فهذه قضية سوف أتناولها في كلامي عن التوحيدي وعلاقته بعصره ٠

وأعود الى أوجه الثقافة في هذا العصر فأضيف ان المجالس الأدبية أيضا قد انتشرت وتعددت ، من مجالس وزراء الى مجالس علماء أو مناطقه ولغويين ، وكل مجلس يحضره لفيف من الأدباء والشعراء والكتاب ، ويدور الحوار في شتى الموضوعات ، كما صور لنا التوحيدي في كتاب الامتاع والمؤانسة - ومثالب الوزيرين - والمقابسات ٠

---

(٥٨) جورجي زيدان : المرجع السابق ، ص ٥٣٤ ٠

ومن مجالس الأمراء :

مجلس عضد الدولة ،

ومجلس سيف الدولة بن حمدان :

ومن مجالس الوزراء : مجلس بن العميد أبى الفضل ،

ومجلس الصاحب بن عباد وزير بنى بويه بالرى(٥٩) .

هذا عدا مجالس العلماء أنفسهم وعلى رأسهم مجلس أبى سليمان المنطقى الذى تتلمذ على أبى زكريا يحيى بن عدى تلميذ الفارابى . ويذكر أبو حيان هذا فى كتابه الامتاع والمؤانسة ، اذ سأله الوزير قائلا :

بلغنى أن أبا سليمان يزور فى الجمعة رسل سجستان لماماً ، ويظل عندهم طاعما ناعمـا ويأنس بأنك معه فمن يحضر ذلك المكان ؟ فقلت : جماعة ، وآخر من كان فى هذا الأسبوع الماضى ابن جبلة الكاتب وابن برمويه، وابن الناظر أبو منصور وأخوه وأبو سليمان وبندار المغنى وغزال الراقصى وعلم وراء الستارة)(٦٠) .

وقد كان لهذه المجالس أثر بالغ حتى أنه (اذا راجعنا الكتب المؤلفة التى كانت بنتيجة هذه المجالس لاستكثرناها)(٦١) .

وكذلك ساعد انتشـار نسخ وجمع الكتب وحفظها فى أماكن خاصة على انتشـار العلـم والثقـافة ، ويصف المقدسى خزانة كتب عضـد الدولة فيقول : انها (حجرة على حدة عليها وكيل وخازن ومشرف من عدول البلد،

---

(٥٩) محمد عبد الغنى الشيخ : أبو حيان التوحيدى ، الجزء الأول ، ص ٢٦ — ٢٨ .

(٦٠) أبو حيان التوحيدى : الامتاع والمؤانسة — تحقيق أحمد أمين ، أحمد زين ، الجزء الأول ، ص ٤٢ .

(٦١) أحمد أمين : ظهر الاسلام ، الجزء الثانى ، ص ١٨ .

ولم يبق كتاب صنف الى وقت عضد الدولة من أنواع العلوم الا وحصله فيها ، وهي أزج طويل في صفة كبيرة ، فيه خزائن من كل وجه ، وقد ألصق الى جميع حيطان الأزج والخزائن بيوت طولها قامة في عرض ثلاثة أذرع من الخشب المزوق عليها أبواب تنحدر من فوق ، والدفاتر منضدة على الرفوف لكل نوع بيوت وفهرستات فيها أسامي الكتب ، ولا يدخلها الا كل وجيه(٦٢) .

وليس هنا مجال تفصيل لكل ذلك ، ولكن نلاحظ من وصف المقدسي ضخامة المكتبة واحتواءها على كل ما صنف حتى عصر عضد الدولة ثم مدى الاعتناء بها ، وكذلك الفهرسة العلمية الى حد كبير والتي أشار اليها المقدسي. وان كان يجب أن نقف عند قوله (ولا يدخلها الا كل وجيه) .

ومن جانب آخر يلاحظ انتشار الحركات الفلسفية ، وعلى الجملة (كانت الحركات الفلسفية في العراق من أرقى الحركات الفلسفية في المملكة الاسلامية)(٦٣) . وبذلك نجد ان هناك ثلاثة أسباب وراء النهضة العلمية في هذا العصر (القرن الرابع الهجري) **فأولها** : حركة الترجمة التي قدمت للعقلية العربية زادا كبيرا ، فكانت الخطوة الثانية هي اعمال الفكر فيها .

وثانيها : هو تعدد المراكز الثقافية فبدلا من أن كانت بغداد هي مركز الاشعاع والاستقطاب ، أصبح هناك أكثر من مركز ثقافي يتجه اليه العلماء ويقصدونه . فكان هذا التعدد من جهة ثانية دافعا للثراء الثقافي .

وثالثها : هو خطورة العمل السياسي ، وخصوصا في أوقات الأزمات

---

(٦٢) آدم متز : الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجري ، جـ ١ ص ٣٠٥ .

(٦٣) أحمد أمين : ظهر الاسلام ، الجزء الأول ، ص ٢٣٣ .

والفساد السياسى والصراع على السلطة اذ أن هذه الأوضاع قد تؤدى بالمشترك فيها الى البطش به والتنكيل وانما تحسن السياسة بنشر العدل والطمأنينة ، فان فسدت وساد الظلم فان من العلماء من يؤثر السلامة فيركن الى حياه العلم وينشغل ببحثه بدلا من ألاعيب السياسة غير المأمونة(٦٤) ٠

وأخيرا نستطيع القول مع كوبف Kopf (أن الأدب العربى فى العصور الوسطى له أن يفخر بكتابه من الطبقة الأولى الذين فرضت ذكراهم نفسها ، وظلت محفوظة عن طريق كثير من كتاب السير الذاتية وأعمالهم ، أو على الأقل الرئيسى منها الذى وصل الينا)(٦٥) ٠

---

(٦٤) أحمد أمين : ظهر الاسلام ، الجزء الأول ، ص ٩٤ـ ٩٦ ، وراجع ابراهيم الكيلانى مقدمة : رسالة الصداقة والصديق ، لأبى حيان التوحيدى ٠ اذ يذكر المحقق نفس العوامل الثلاثة ص ب ـ د ٠

(٦٥) Kopf.L. " The Zoological Chapter of the kitab al-Imtà' wal-Mu'ànasa of Abû Hayyan, al-Tauhidi (10 th century). "OSIRIS: Vol XII .1956. P. 390

اسـمه وكنيته :

هو على بن محمد بن العباسى أبو حيان التوحيدى(٦٦) فكنيته أبو حيان ولقبه التوحيـدى . وقد اختلف فى نسبة هذا اللقب ، فذهب البعض الى أن أباه كان يبيع نوعا من التمر يقال له التوحيـد وعليه حمل شرح قول ديوان المتنبى فى احدى قصائده :

يترشـفن من فمى رشـفات هن فيه أحلى من التوحيد(٦٧)

وقد صرح التوحيـدى بكنيته وبلقبه أيضا اذ جاء فى (مثالب الوزيرين) (وقال لى يوما آخر ، أعنى ابن عبـاد — يا أبا حيـان من كناك أبا حيـان ؟ قلت : أجل الناس فى زمانه ، وأكبرهم فى وقته . قال : من هو ويلك ؟ قلت : أنت . قال : ومتى كان ذلك : قلت : حين قلت لى يا أبان حيان(٦٨) . وجاء فى (الامتاع والمؤانسة) :

(قال أبو حيـان التوحيـدى : نجـا من آفـات الدنيـا من كان من العارفين(٦٩) . ولكن هناك رأى آخر يرجع نسبة هذا اللقب الى التوحيـد ، فقال العسقلانى (يحتمل أن تكون نسبة هذا اللقب الى التوحيـد)(٧٠) .

---

(٦٦) ياقوت ، معجم الأديان ، جـ ١٥ ص ٥ . والى ذلك ذهب الذهبى والسبكى وابن حجر العسقلانى ، ولكن معين الشيرازى سماه (أبو حيان أحمد بن العباسى الصوفى التوحيدى) بست مقال جـ ٢ ، ١٢٤ طهران ، ٣١٣ هـ . شمسى نقلا عن النسخة المخطوطة فى المتحف البريطانى القسم الشرقى رقم ٣٣٩٥ ورقم ٣٢ — ٣٣ نقلا عن عبد الرازق محيى الدين ، ص ٧ .

(٦٧) محمد كرد على : امراء البيان ، ص ٤٤٩ .

(٦٨) مثالب الوزيرين ، ص ٢٠٤ .

(٦٩) الامتاع والمؤانسة ، جـ ١ ص ١ .

(٧٠) العسقلانى : لسان الميزان ، جـ ٦ ص ٣٦١ .

وقد رجع بعض الباحثين هذا الرأى(٧١) ٠ ولكن رأيا آخر يرفض اعتباره متكلما (ولعل هذه التسمية انما جاءته من تسخير كل علم لبلوغ التوحيد(٧٢) ٠

ويصعب الحسم فى هذا الخلاف برأى قاطع ٠ ولكن أيا كانت نسبة لقبه فالمؤكد هو تسخير التوحيدى كل علم لبلوغ التوحيد ، وأن لم يعد التوحيدى نفسه متكلما لعدائه الشديد للمتكلمين ، ولكن يمكن اعتباره كذلك اذا أخذنا برأى فخر الدين الرازى فقط فى اعتبار الصوفية احدى الفرق الأسلامية ، فالتوحيدى متصوف بلغ شأوا بعيدا فى فهم أسرار التصوف وروحه ، وليس أدل على ذلك من كتابه (الاشارات الالهية) وأن كانت مسألة سلوكه الطريق بالمعنى المعروف لم يستمر منذ أن صحبهم الى آخر عمره حيث يبدو انه ترك الطريق وكان يعود اليه حتى غلبه الاتجاه الروحى فى آخر حياته ، وتصدر مناجاته عن طبع لا عن صنعة ٠ وقد قضى فى الفترة المتأخرة من حياته فى يأس من الدنيا ، وأمل فى الله لم ينقطع ٠ أقول بذلك فقط يمكن اعتباره متكلما ، اذ يقول الرازى (أعلم ان أكثر من قضى فى الأمة لم يذكر الصوفية ، وذلك خطأ ، لأن حاصل قول الصوفية أن الطريق إلى معرفة الله تعالى هو التصفية والتجرد من العلائق البدنية وهذا طريق حسن)(٧٣) ٠

---

(٧١) محمد كرد على : امراء البيان ص ٤٤٩ ، وكذلك حسن السندوبى اذ يقول (لعل رأى ابن حجر هو الأرجح لان أبا حيان كان يرى أصول المعتزلة) ، أبو حيان التوحيدى ، حياته وآثاره ومروياته ، ص ٨ — ٩ ٠

(٧٢) احسان عباس : أبو حيان التوحيدى ، ص ٢٧ ٠

(٧٣) فخر الدين الرازى : اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ، ص ١١٥ ٠

مولـده ووفاته :

اختلف الباحثون فى مولد التوحيدى وسنة وفاته ، كمـا اختلفوا فى الحـكم على شخصيته وأخلاقه ، كما تجاهله معظم القدماء حتى استغرب ذلك ياقوت فقال (ولم أر أحدا من أهل العلم ذكره فى كتاب ، ولا دمجه فى ضمن خطاب ، وهذا من العجب العجاب(٧٤)٠

وفى رسالة كتبها اليه القاضى أبو سـهل على بن محمد (يعذله على صنيعه ، ويعرفه قبح ما اعتمد من الفعل وتشنيعه)(٧٥) ٠ وذلك تعقيبا على حرقه لكتبه ، جاء فى رد التوحيـدى (وكتب هذا الكتاب فى شهر رمضان سنة أربعمائة)(٧٦) ٠ وجاء فى رده أيضا (وبعد فهذه أصبحت هامة اليوم أو غد ، فانى فى عشر التسبعين)(٧٧) ، كما أشار فى المقابسات الى أنه فى الخمسين وقد ألف الكتاب سنة ٣٦٠ هـ(٧٨) ٠ وبالتالى يكون قد ولد حوالى ٣١٠ هـ ومات سنة ٤٠٠ هـ أو بعدها ٠

وكان تاريخ مولده مع ذلك محل نقاش بين الباحثين ، فمنهم من لم يشأ أن يتحدث فى ذلك لما يثيره الموضوع من حيرة ، فقال (لا تسألنى متى ولد ولا أين ولد ، فذلك رجل نشـأ فى بيئة خاملة لم تكن تطمع فى مجد حتى تقيد تاريخ ميلاد)(٧٩) وقد اختلف فى تاريخ وفاته اختلافا بعيدا ، فمن القول بوفاته سنة ٣٦٠ هـ وحتى ٤١٤ هـ ٠ والسيوطى يذهب الى انه توفى

---

(٧٤) ياقوت : معجم الأدباء ، جـ ١٥ ص ٦ ٠
(٧٥) ياقوت : المرجع السابق ، ص ١٦ ٠
(٧٦) ياقوت : المرجع السابق ، ص ٢٦ ٠
(٧٧) ياقوت : المرجع السابق ، ص ٢٠ ٠
(٧٨) ابراهيم الكيلانى : أبو حيان التوحيدى ، دار المعارف ، ص ١٢ - ١٣ ٠
(٧٩) زكى مبارك : النثر الفنى فى القرن الرابع الهجرى ، جـ ١٢ ص ١٦١ ٠

٣٨٠ هـ والسبكى يقول : (وسمع منه سعد عبد الرحمن بن ممجه الأصبهانى بشيراز فى سنة أربعمائة)(٨٠) . وقد أيـد القول بوفاته سنة أربعمائة بعض الباحثين ، وذلك (كحـد أدنى لحياته ، ولاستبعاد أن يعيش طويلا بعد هذا التاريخ لعجزه ومرضه ويأسه من الحياة)(٨١) . وآدم متز يؤكد ذلك اذ يقول (وقد بلغ أبو حيان التوحيدى (المتوفى عام ٤٠٠ هـ ـ سنة ١٠٠٩ م مرتبة الأستاذ)(٨٢) . وبعض الباحثين ذهب الى انه قد توفى فى العام التالى من كتابته الرسالة الى القاضى بن سـهل ، فأما مولده ففى ٣١١ (ومن هذا ندرك أن عشر التسعين تعنى بسهولة لدينا أنه ولد فى سنة ٣١١ هـ وانه كان فى التسـعين ولم يتمها بعد رمضـان ٤٠٠ هـ)(٨٣) واذ بقى له ليتم التسعين من السنة الهجرية ثلاثة أشهر وأيام (وأحسب هنا أنه توفى فى العام التالى سنة ٤٠١ هـ ، وكانت هذه السنة قابلة للتحريف عند النسخ سنة ٤١٤)(٨٤) . والسندوبى يقول بمولده فى بغداد سنة ٣١٢ هـ ونشأته فيها ، أما وفاته فيرى انها كانت فى سنة ٤٠٣ هـ(٨٥) ولكنه يؤكد ذلك بغير دليل مقبول ، ونجد أيضا من ذهب الى القول بوفاته سنة ٤١٤ هـ . فجاء فى مقدمة الهوائل (فقد مات أبو حيـان سنة ٤١٤ هـ عن نيف وتسعين سـنة كما ذكر القزوينى)(٨٦) . وقد رجـح هـذا باحثون آخرون(٨٧) .

(٨٠) السبكى : طبقات الشافعية ، جـ ٤ ص ٢ .
(٨١) عبد الرازق محيى الدين : أبو حيان التوحيدى ، سيرته ، آثاره ، ص ١٢ .
(٨٢) آدم متز : الحضارة الاسـلامية فى القرن الرابع الهجرى ، جـ ١ ص ٤٤٧ .
(٨٣) عبد الأمير الأعسم : أبو حيان التوحيدى فى كتاب المقابسات ، ص ٥٨ .
(٨٤) عبد الأمير الأعسم : المرجع السابق ، ص ٥٨ .
(٨٥) حسن السندوبى : أبو حيان التوحيدى ، آثاره ومروياته ضمن نشرة المقابسات ص ٨ ، وانظر أيضا ص ١٨ .
(٨٦) أحمد أمين : مقدمة الهوامل والشوامل ص ح .
(٨٧) زكريا ابراهيم : أبو حيان التوحيدى ص ٥٥ ـ أحمد الحوفى ، أبو حيان التوحيدى جـ ١ ص ٢٥ ، ويقطع بذلك الكيلانى فيقول (ونعلم يقينا انه مات سنة ٤١٤ هـ ويقدم ثلاث حجج على ذلك) ، المرجع السابق ، ص ٣٤ .

ولا نعلم عن حياة التوحيدى شيئا حتى حوالى سنة ٣٥٠ هـ . وكذلك بعد فترة اختفائه اثر مقتل الوزير بن سعدان عام ٣٧٥ هـ وحتى عام ٣٩٢ هـ . كان التوحيدى من ندمائه ، وقد قضى هذه الفترة فى شيراز وظهر بعد ذلك ، وحتى عام ٤٠٠ هـ ثم تختفى أخباره مرة أخرى ولا نعلم عنه شيئا .

وفى مرحلة الاختفاء صاحب الفلاسفة والمتكلمين وألف العديد من المؤلفات ، وان لم يصلنا منها الا الأسماء حيث فقدت ، ومنها رسالة فى الكلام على الكلام ــ والزلفة(٨٨) .

وأيا كان الأمر فهذا الاختلاف غير مؤثر فى تناول أعمال التوحيدى بالدراسة ، فالأمر بالنسبة للباحث لن يختلف ، وبالتالى فلا يهمنى أن أقطع برأى فى هذا الموضوع . ولكن من الثابت تاريخيا انه كان لا يزال حيا حتى عام ٤٠٠ هـ ، وبالتالى أستطيع أن أجنب الآراء القائلة بوفاته قبل هذا التاريخ . ولم يؤثر السن ولا الآلام النفسية التى عاناها على قدرته الفعلية على المحاجة ، ولا على قدرته البيانية . ورسالته التى كتبها للقاضى ابن سهل ، وتدليله العقلى على صواب موقفه فى اقدامه على احراق كتبه (سواء وافقناه فى ذلك أو خالفناه) تدل دلالة قاطعة على احتفاظه بقدراته الى هذا الوقت . وان كان ثم أثر قد ظهر ، فهو فى اختيار الموقف نفسه ، وبالتالى فقد كان هناك تغير فى الاتجاه . الا انه يأتى فى سياق تطوره الفكرى ومنحاه الروحى طبيعا ، وربما لازما ، اذ قد تكون لحظة احراق كتبه لحظة عابرة من السخط أو اليأس ولكن حرص التوحيدى على تبرير الموقف عقليا ، ربما يشير الى اختيار واع لم يأت فى لحظة انفعال ، ولكنه جاء بعد تفكير ، ونتيجة لقرار مدروس .

---

(٨٨) احسان عباس : أبو حيان التوحيدى ، ص ١٠٥ .

ولقد دلل التوحيدى فى كتابه (مثالب الوزيرين) على حرصه وتأكيده لاتساع نطاق النقد المباح للشخصيات العامة ، ونفى أى اتهام أخلاقى يمكن أن يوجه الى مثل هذا النقد ، وبرهن على ذلك باسم الدين والتاريخ والمصلحة الاجتماعية ، فبرر بذلك ثلبه للوزراء ورجال السياسة والأدب ٠

وكذلك فعل فى تبرير حرقه لكتبه ، فاستخدم صنوفا من البراهين والأدلة ليبرر مسلكه فجاءت رسالته ذات دلالة فكرية ، علاوة على ما فيها من نفس تنبض بالمرارة والأسى ، ورقة الشعور والاحساس بالظلم ، ولكنها مع ذلك تنبض بالحياة ، وان كانت ترى فى الحياة جانبها المأساوى ، وتجد فى القدر حكمة يجب ادراكها ، وقسوة لا تفهم بغير معرفة تلك الحكمة ، وأدلته التى يقدمها ليبرر بها عمله تؤكد ما سبق ٠

نعم لقد كان التوحيدى حتى عام ٤٠٠ هـ حيا مستيقظ الفكر ، جياشا بالعواطف ، ولا بد والأمر كذلك أن يكون الله قد منحه جسدا قويا يتحمل كل هذه القسوة من المجتمع وموازينه ، استغفر الله ، بل يتحمل كل هذه الانفعالات نتيجة لحساسية تلك النفس الرقيقة ، فهذا رجل يحيا بحق ونظرته النقدية ربما كانت سببا وراء نظرته التشاؤمية من الأحياء ، وأحيانا من الحياة ، ولكنه فى الواقع كان مع الحياة فى حالة تفاعل مستمر ، وهذه البصيرة النافذة فى معرفة أحوال البشر ، وخبايا النفس الأنسانية ، وموازين القيمة واضطراباتها فى عصره ؛ كل ذلك يحتاج الى جسد قوى ليتحمل تلك النوعية من النشاط العقلى والعاطفى ، هذا بالأضافة للفقر ، ومن سوء حظه ان ولد فى غير عصره ، ومع ذلك كان خير شاهد على عصره ، بل كان الضمير الأنسانى الحى لهذا العصر فكريا ، وأدبيا ، واجتماعيا ، ولقد كان عصرا يستحق الادانة ، وقد أدانه التوحيدى فى شجاعة ، وأصدر حكمه ، ولم يجانب العدل فى هذا الحكم بالرغم مما وقع عليه من ظلم ٠

أصله :

هل التوحيدى عربى الأصل أم فارسى ؟

هذا سؤال مطروح فى الكلام عن أصل التوحيدى ... فهناك نقص فى المعلومات الخاصة بسيرة التوحيدى الكاملة وانما ذلك مردة الى اختيار التوحيدى السكوت عن ذكر أخباره وحياته الخاصة ، وممن ذهب الى انه فارس السندوبى فقال (اختلف المؤرخون فى أصله بين أنه شيرازى أو نيسابورى أو واسطى ، ومهما يكن من خلاف فلا شك فى أنه فارسى الأصل ، والا سكتوا عن التعريف بأصله)(٨٩) .

وهذا التأكيد القاطع لا دليل عليه فبالنسبة للمدن لا تعنى أنه عربى أو فارسي(٩٠) ، وهى طريقة القدماء فى النسب الى المدن ، وقد وصف بأنه ، الشيرازى والنيسابورى والواسطى والبغدادى ، ويمكن القول بأن أبا حيان عاش فى هذه المدن واكتسب النسبة اليها فى الكبر(٩١) .

فلا يمكن أن نجزم بفارسيته كما فعل السندوبى ، وعلى أى حال فهذا الموضوع ناقشه الباحثون ، ولكن لا يختلف على مصادر ثقافته ، وأظن ان الثقافة غير العربية التى حصلها انما كانت وليدة ظروف عصره الفكرية وليس لانتسابه الى عرق معين ، وهذا هو محور القضية ، فالعبرة بالعقلية التى مثلها التوحيدى ، ولا يخفى أثر الفكر الاسلامى من مصادره (القرآن والسنة) فى تكوين التوحيدى الفكرى ، وأزعم أيضا ان امتزاج الألوان

---

(٨٩) حسن السندوبى : أبو حيان التوحيدى . حياته وآثاره ورواياته ص ٨ .
(٩٠) عبد الرازق محى الدين : أبو حيان التوحيدى ص ١٥ .
(٩١) عبد الأمير الأعسم : أبو حيان التوحيدى ص ٥٩ .

المختلفة من المعرفة ، والاتجاهات الفكرية كما تمثل فى فكره انما كان يحكمه محور اسلامى واضح ، ولعل هذا ما حدا به الى الأخذ برأى جماعة السجستانى فى الفصل بين الدين والفلسفة على خلاف ما فعل اخوان الصفا ، ذلك باعتبار الاختلاف فى الطريق والاتفاق فى الغاية ، فالفلسفة طريقها العقل ، والدين مصدره الوحى ، ومن نفس المنطلق يقبل الفكر الفلسفى بوصفه طريقا آخر للمعرفة وان جاء بعد الطريق الدينى ، كما نفهم من نفس المنظور تصوفه الذى انتهى اليه ، وهو تصوف اسلامى فى أسمى معانيه واضح الدلالة على أن المصدر الأساسى هو (القرآن - السنة) وهو تصوف عقلى أيضا مع كونه وجدانيا وذلك لانه (حتى فى مناجياته « الصوفية » حين استبعد الفلسفة ، وكفر بها نراه يناجى بعقل المفكر والفيلسوف ، وان كان يحسب انه يناجى بقلب الصوفى ووجدانه فقط)(٩٢) . ويمكن أن نلخص الأدلة على عروبته ورفض القول باعتباره فارسيا فى الآتى :

١ - عدم معرفة التوحيدى بالفارسية ، فقد جاء فى المثالب عن علاقته بالصاحب (فأما حديثى معه فانى حين وصلت قال لى : أبو من ؟ قلت أبو حيان ، قال : بلغنى انك تتأدب ؟ قلت : تأدب أهل الزمان ، قال : فقل لى أبو حيان ينصرف أو لا ؟ قلت ان قبله مولانا لا ينصرف ، فلما سمع هذا تنمر ، وكأنه لم يعجبه ، وأقبل على واحد الى جانبه فقال له بالفارسية سفها على ما فسر لى)(٩٣) . فجهله بالفارسية كما يفهم من النص السابق أحد الأدلة على عروبته .

٢ - اسمه ولقبه وكنيته ، اسم أبيه وجده يدل على عروبته(٩٤) .

---

(٩٢) حسين مروه - تراثنا - كيف نعرفه ص ٢٠٦ .
(٩٣) مثالب الوزيرين : ص ٢٠٧ .
(٩٤) عبد الرازق محى الدين : أبو حيان التوحيدى . ص ١٦٠ .

٣ - ان التوحيدى يتعصب للعرب ، ولم يكن السلطان فى زمنه للعرب حتى يقال أنه قصد السعى للمكان عند أصحاب السلطة وفي (الامتاع والمؤانسة) يدافع عنهم ويزرى على الفرس ، وقد ذكر على لسان ابن المقفع (أصيل فى الفرس عريق فى العجم ، مفضل بين أهل الفضل) ، وقد قال أن العرب أعقل الأمم وذلك (لصحة النظرة واعتدال البنية وصواب الفكرة وذكاء الفهم)(٩٥) .

---

(٩٥) الامتاع والمؤانسة جـ ١ ص ٧٠ - ٧١ .

أســـاتذته

١ – أبو سليمان بن محمد بن طاهر بن بهرام السجستانى : وقـــد وصفه التوحيدى فقال « أما شيخنا أبو سليمان فانه أدقهم نظرا ، وأقعرهم غوصا ، وأصفاهم فكرا ، وأظفرهم بالدرر ، وأوقفهم على الغرر ، مع تقطع فى العبـارة ، ولـكنه ناشـئة من العجمة ، وقلة نظر فى الـكتب ، وفرط استبداد بالخاطر ، وحسن استنباط للعويص ، وجرأة على تفسير الرمز ، وبخل بما عنده من هــذا الكنز(٩٦) ، وكذلك روى التوحيدى الـكثير عن أبى سليمان فى المقابسات ، ويرجع بعض الباحثين أن التأثير الأكبر عــلى مفكرنا فى المقابسات كان لأبى سليمان ، ولذلك نجد أن « التوحيدى مؤلف المقابسات ، وهو الذى عبر عما ورد فيها بما اســتطاع وعيه من تأسيس تلك الأفكار وتحليلها ، والوصول بها الى نتائجها ٠ والتوحيدى أيضا كان محكوما بالحـــدود التى تحـــددت بهـا شخصيته الثقـــافية فى مدرســة السجستانى »(٩٧) ٠

وقد روى التوحيدى عن أبى سليمان الكثير فى المقابسات وفى الامتاع كذلك ، وكثيرا ما كان يعود اليه ليسأله فى مسألة ما تحتـــاج لتفسير ، وحضر مجلسه وروى عنه املاء أو رواية ، وناقشه واستفسر منه عن كثير من الموضوعات(٩٨) ٠ وقد ذهب البعض الى أن التوحيدى ألف كتاب الامتاع لأستاذه السجستانى ، فذكر القفطى أن أبا سليمان كان أعور ، وكان به

---

(٩٦) الامتاع والمؤانسة : جـ ١ ص ٣٣ ٠
(٩٧) عبد الأمير الأعسم : أبو حيان التوحيدى فى كتاب المقابسات ٠ ص ٢٧٠ ٠
(٩٨) الامتاع والمؤانسة : جـ ١ ص ٤١ ، وأيضا ص ١٤٦ ٠

وضح فكان لهـــذا يعتزل الناس ويلزم منزله ، وكان التوحيـــدى يحضر مجالس الرؤساء ويطلع على الأخبار فمن أجله صنف مفكرنا الامتاع تلبية لرغبته فى معرفة ما يحدث فى الدولة ، ولكن الكتاب فى الحقيقة ألف لأبى الوفاء المهندس ، والوزير الذى جرى حوار فى مجلسه هو ابن سعدان ٠ ومع ذلك فالكتاب يوضح قوة العلاقة بين الرجل وأستاذه ، ومدى اعجابه به ، وتظهر عناية التوحيدى بآراء أستاذه وذكره بالخير والرغبة (لابقـاء الذكر الحميد لأستاذه السجستانى وأعضـــاء مدرسته الذين قطعوا الصلة بين الفلسفة والدين)(٩٩) ٠ والتوحيدى فى النهاية ينسب الى مدرســـة السجستانى(١٠٠) ٠ ولهذه المدرسة آثارها البالغة عليه خصوصا فى الروح العامة ، وفى كتاباته الفلسفية المباشرة فى المقابسات ، وفى موقفـــه الذى يتصف بالتفتح والتنوع ، ولذلك قبل الفـكر الفلسفى بوصفه طريقا آخر غير طريق الوحى ، اذ الفلسفة طريقها العقل ، والوحى طريق الدين ، وان كان الوحى أسمى لكن الغاية واحدة ، فكل منهما مكمل للآخر ، فلا خلاف اذا بينهما فى الغاية « بل ان الفلسفة تؤيد نظرات الدين ، والدين يكمل ثمرات الفلسفة »(١٠١) ٠ وقد نسبت المدرسة الى السجستانى رغمـا ان فيها يحى بن عدى أستاذه ، اذ ذكر التوحيدى ما يفيـــد بأن أبا سليمان كان يقرأ على يحى بن عدى كتب اليونان ، وتفســير دقائق كتبهم بغـاية البيان(١٠٢) ٠

---

(٩٩) عبد الأمير الأعسم ـ المرجع السابق ، ص ٧١ ٠

(١٠٠) ناجى التكريتى : الفلســفة الأخـــلاقية الأفلاطونية عند مفكرى الاســلام ص ٢٩٤ ـ ٢٩٨ ٠

(١٠١) ج٠ دى بور ـ تاريخ الفلسفة فى الاســلام : ترجمة عبد الهـادى أبو زيد ، ص ١٥٧ ٠

(١٠٢) الامتاع والمؤانسة : جـ ٢ ص ١٨ ٠

وقد كانت (مجالس أبى سليمان ملتقى الناس من كل طائفة لا يسأل عن بلادهم ولا مللهم ، وكانوا جميعــا يعيشون مقتنعين برأى يرجع الى أفلاطون هــو أن فى كل رأى نصيبا من الحق)(١٠٣) ، ويذكر دى بور أن نزعــة الفارابى المنطقية قد اسـتحالت الى فلسـفة لفظيـة فى مدرســة السجستانى ، وأنهم كانوا يتلاعبون بالألفاظ والمعانى . واعتبر الصـوفية نهاية لمدرسة السجستانى ولاخوان الصـفا ، وأنه بالرغم من بقـاء النفس موضع البحث الأول الا انه هناك فرقا من حيث التناول اذ كان أصــحاب المنطق ينظرون فى جــوهر النفس العقلى وكيفية العروج بها الى العقــل الأسمى ، أما الآخرون فقد عالجوا عجائب أفعال النفس(١٠٤) .

ومع ذلك فلا ينكر دى بور أثر السجستانى وجماعته ، وأن لها شأنا كبيرا فى تاريخ الثقافة العربية(١٠٥) .

كما يذهب البعض الى أن هذه المدرسة لم تدرس بعد الدراسة الكافية والبحث فيها من الناحية العلمية بكر ويستحق كل اهتمام(١٠٦) .

٢ - يحى بن عدى :

وكان أستاذا للسجستانى كما كان أسـتاذا للتوحيدى ، وان كانت استفادة التوحيدى منه أقل من استفادته من الثانى ، اذ لم يأخـذ عليه الا علوم الأوائل(١٠٧) . ويحى من تلاميذ الفارابى وهـو نصرانى يعقوبى قام

---

(١٠٣) دى بور - المرجع السابق ، ص ١٥٦ .

(١٠٤) دى بور - المرجع السابق ، ص ١٥٥ - ١٥٦ .

(١٠٥) دى بور - المرجع السابق ، ص ١٥٧ .

(١٠٦) عبد الأمير الأعسم : المرجع السابق ، ص ٢٦٢ . وانظر ص ٢٥٦ - ٢٦٢ .

(١٠٧) زكريا ابراهيم : أبو حيان التوحيدى ص ٢٧ .

بترجمة كتب أرسطو(١٠٨) ، ونقل من السريانية وألف ونسخ أعمالا كثيرة ، اذ كان كثير الانتاج وكان رئيس المناطقة فى زمانه ، وأخذ العلم عن بشر بن متى(١٠٩) ، واستحق اللقب بعد العالمين الكبيرين المنطقين : الفارابى ، وبشر بن متى « اللذان تزعما علم المنطق آنذاك فى بغداد »(١١٠).

وله مؤلفات فى الفلسفة والأخلاق بجانب علم المنطق ، ولكن للأسف فقدت كلها ، باستثناء كتابه « تهذيب الأخلاق » ومن المرجح ان كتابه هذا قد سبق كتاب مسكويه فى الأخلاق بنحو نصف قرن(١١١) ، وعنده أن الانسان أميل بطبيعته الى الشر ، وأن التوجيه والتعليم جدير بالتأثير فيه ، اللهم الا هؤلاء الأشرار الذين تمادوا فى الشر ، فقد وجب ردعهم بالعقاب ، والشر قد يصل بهم الى حد لا يرجى معه اصلاحهم(١١٢) . واهتم يحيى بعلم الكلام وخاض غمار المناقشات الكلامية فهو فى ذلك عكس تلميذه التوحيدى الذى كان موقفه من علم الكلام والمتكلمين موقف النقد والرفض ، وليحيى مخطوطات فى الفاتيكان وفى باريس ، وهى تؤلف مجموعتين احداهما تفسيرى والأخرى جدلى(١١٣) ، ومن المجموعة الثانية ما هو موجه الى فكرة الكسب الأشعرى(١١٤) . ويدافع يحيى عن فكرة التثليث المسيحية ضد الكندى ، ويرى أن لا تعدد فى التثليث ، لأن (الأب) علة (الابن) و (الروح) وهما ينبعان معا من الأب ولكنهما يؤلفان معه وحدة تامة(١١٥).

---

(١٠٨) دى بور : المرجع السابق ، ص ١٥٥ . وانظر جورج قنواتى ، المسيحية والحضارة العربية ، ص ١٠٤ - ١٠٥ .

(١٠٩) أحمد أمين : ظهر الاسلام ، ج ١ ص ٢٣١ .

(١١٠) ماجد فخرى : تاريخ الفلسفة الاسلامية ، ص ٢٦٧ .

(١١١) ماجد فخرى : تاريخ الفلسفة الاسلامية ، ص ٢٦٨ .

(١١٢) ماجد فخرى : المرجع السابق ، ص ٢٦٨ .

(١١٣) ماجد فخرى : المرجع السابق ، ص ٢٧١ - ٢٧٢ .

(١١٤) ماجد فخرى : المرجع السابق ، انظر بالتفصيل ص ٢٦٧ - ٢٧٧ .

(١١٥) ماجد فخرى : المرجع السابق ، انظر بالتفصيل ص ٢٧٥ .

وقد ذكر التوحيدى له كثيرا من الآراء ، ووصفه بقوله :

وأما يحيى بن عدى فانه كان شيخا لين العريكة فروقه مشوه الترجمة ردىء العبارة ، لكنه كان متأنيا فى تخريج المختلفة (المسائل) وقد برع فى مجلسه أكثر هذه الجماعة ، ولم يكن يلوذ بالالهيات ، كان ينبهر بها ويضل فى بســـاطها ، ويستعجم عليه ما جل ، فضــلا عمــا دق ، وكان مبــارك المجلس(١١٦) .

ويظهر من كلامه عنه فى الالهيات اختلافه معه ، وذلك لأن التوحيدى كمسلم يأخذ بالتوحيد .

وقدذكر التوحيــدى فى المقابسات كثــيرا من الأفــكار التى نسبها ليحيى(١١٧) . على أن يحيى كان ضعيف اللغة ، ركيك العبــارة ، ولم يكن يعتبر النحو والشعر واللغة علوما ودليله على ذلك فيمــا يزعم ان الاعرابى الذى يقرض الشعر ، ويتكلم بالأدب ، وقد يروى عنه أدبه ، وهو مع ذلك لم يفارق غنمه ولا بيئته فان سألته أعنده علم ؟ أجاب بالنفى(١١٨) . ونقد يحيى المتكلمين أيضا وعجب للتسمية فقــال (أما يتكلم الفقيــه والنحــوى والطبيب والمنطقى)(١١٩) فعاب عليهم التسمية كأنهم وحده يتكلمون .

٣ ـ أبو سعيد السيرافى النحوى :

هو أبو سعيد السيرافى الحسن بن عبد الله بن المرزبان ، عنــه أخــذ التوحيدى النحو والكلام وغيرهما من أصناف العلوم والمعارف(١٢٠) . وقد

(١١٦) الامتاع والمؤانسة : جـ ١ ص ٣٧ .
(١١٧) المقابسات : ص ٢٠٧ .
(١١٨) المقابسات : ص ٢٠٥ .
(١١٩) المقابسات : ص ٢٠٤ .
(١٢٠) زكريا ابراهيم : أبو حيان التوحيدى ، ص ٢٧ .

سجل التوحيدى المناظرة الكبرى بين السيرافى وبين متى بن يونس فى المنطق اليونانى عام ٣٢٠ هـ(١٢١) ، وذلك لأن متى يقول (لا سبيل الى معرفة الحق من الباطل والصدق من الكذب والخير من الشر والحجة من الشبهة والشك من اليقين الا بما حويناه من المنطق ، وملكناه من القيام به واستفدنا من واضعه على مراتبه وحدوده)(١٢٢) ٠

أما أبو سعيد فيرى أن (صحيح الكلام من سقيمه يعرف بالنظم المألوف والاعراب المعروف ، اذا كنا نتكلم بالعربية ، وفاسد المعنى من صالحه يعرف بالعقل اذا كنا نبحث بالعقل)(١٢٣) ٠

وهذه المناظرة تظهر قدرة السيرافى فى النحو كما يظهر تمكن متى من المنطق أيضا ، ولكنا نجد السيرافى ملما بالعربية فاهما للنحو بارعا فى الاقناع ، والرد على الحجة بالحجة ، وهو يضيق بكتب المنطق ، وقد أثنى عليه التوحيدى ، ووصفه بأنه شيخ الشيوخ وامام الأئمة ، معرفة بالنحو والفقه واللغة والشعر والعروض والقوافى ٠٠٠ الخ(١٢٤) ٠

وقد تعلق التوحيدى به وكان له وفيا كما لاحظ ابن سعدان(١٢٥) ٠ وقد تحدث التوحيدى عنه كثيرا وروى عنه ، ويذكر آراءه ومذهبه(١٢٦)

---

(١٢١) ذكر فى الامتاع : لما انعقد المجلس سنة ستة وعشرين وثلاثمائة جـ ١ ص ١٠٨ ، ولكنه عاد ليقول « قلت لعلى بن عيسى كم كانت سن أبى سعيد فى ذلك الوقت ، قال : كان مولده سنة ثمانية ومائتين ، وكان له يوم المناظرة اربعون سنة فتكون بذلك قد جرت سنة ٣٢٠ هـ — ص ١٢٨ ، وهو ما ذهب اليه احمد أمين ، ظهر الاسلام جـ١ ص ٢٣٠ ٠

(١٢٢) الامتاع والمؤانسة : جـ ١ ص ١٠٨ ٠

(١٢٣) الامتاع والمؤانسة : ص ١٠٩ ٠

(١٢٤) حسن السندوبى : أبو حيان آثاره ومروياته ٠ ضمن نشرة المقابسات ص ٥٨ ٠

(١٢٥) الامتاع والمؤانسة : جـ ١ ص ٢٨ ٠

(١٢٦) الامتاع والمؤانسة : جـ ١ ص ٢٢١ ٠ وانظر جـ ٢ ص ٢ وص ١٩١ — ١٩٢ ، وجـ ٣ ص ٨٣ ٠

وكان التوحيدى اذا ما سأله السجستانى عن مسألة لا يحب الارتجال فيها ، يستمهله ليسأل شيخه أبا سعيد لتمكنه ، ولأنه عالم العالم وشيخ الدنيا ، والسجستانى يشجعه على ذلك ، ويحثه على أن يتكلف اليه فى تحصيل ما عنده وهو يوافق التوحيدى الرأى فى السيرافى(١٢٧) ٠

وقد وجد عنده ما يتمم علومه ، خاصة والمامه باصول النحو (والكلام والفقه والحديث كان متمما لعلوم الأوائل وفلسفة اليونان)(١٢٨)٠

وتقشف السيرافى وتصوفه هو الذى حدا ببعض الباحثين الى القول بأن التوحيدى أخذ عنه أسرار التصوف فى سن مبكرة ، وكان على رأس هؤلاء المستشرق الفرنسى لويس ماسينيون(١٢٩) ٠ وقد توفى السيرافى عام ٣٦٨ هـ ٠

٤ ــ على بن عيسى الرمانى :

هو أبو الحسن على بن عيسى بن عبد الله الرمانى ، وهو عالم آخر موسوعى الثقافة ، ألم بالعديد من علوم عصره ، ونبغ فى النحو ، وكان متكلما على طريقة المعتزلة ٠ قال عنه التوحيدى (وأما على بن عيسى فعالى الرتبة فى النحو واللغة والكلام والعروض والمنطق ، وعيب به الا أنه لم يسلك طريق واضح المنطق ، بل أفرد صناعته ، وأظهر براعته ، وقد عمل فى القرآن كتابا نفيسا ، هذا مع الدين الثخين والعقل الرزين)(١٣٠) ٠

وكان الرمانى يمزج كلامه بالمنطق ، وقد عابه الفارسى وأبو الحسن البديهى الشاعر ، لكن التوحيدى الذى كان يجل أستاذه دافع عنه ضمنه

---

(١٢٧) المقابسات : ص ١٢٩ ٠
(١٢٨) زكريا ابراهيم ، أبو حيان التوحيدى ص ٣٠ ٠
(١٢٩) زكريا ابراهيم ، ابو حيان التوحيدى ص ٣٠ ٠
(١٣٠) الامتاع والمؤانسة : جـ ١ ص ١٣٣ ٠

خصومه وشهد له بالمكانة والتمكن من علومه ، ونعلم منه أن الرمانى كان واســـع المعرفة مشاركا فى جميــــع العلوم فى عصره ، وآية ذلك أيضـــا تصانيفه ، واذا كان قد أخذ عليه الغموض فقــد علل التوحيدى ذلك بأنه (لم يسلك طريق واضح المنطق)(١٣١) • فكأنه قصد أن ينفرد بطريقــــة خاصة ، وأظهر التوحيـــدى أن (العيب ليس فى الرمانى بل العيب فى البديهى لأنه لم يتفهم منهاج الرجل فى مزج المنطق بالنحو)(١٣٢) •

٥ ـ أبو حامد المروروذى :

هو القاضى أبو حامد بن بشر البصرى المروروذى • كان عالما بفنون العلوم الدينية والأدبية(١٣٣) • قال عنه أبو حيــان (كان بحرا يتدفق حفظا للسير وقياما بالأخبار واستنباطا للمعانى وثباتا على الجدل وصبرا فى الخصام)(١٣٤) •

ويرى التوحيدى انه أنبل من رأى فى حياته (وهو امام الأئمة الفضلاء الذين يعتد بهم فى أمر الدين ويرجع اليهم فى أصول الشريعة وفروعها ، وكان فوق ذلك عــلى جانب عظيم من ســعة الاطلاع وغزارة العلم بفنــون الآداب)(١٣٥) •

وقال عنــه التوحيدى أنه (بشــأن الشرعية أعلم ولأعاجيبهــا أحفظ وفيما أشكل فيها أفقه)(١٣٦) •

---

(١٣١) الامتاع والمؤانسة : جـ ١ ص ١٣٣ •

(١٣٢) عبد الواحد حسن الشيخ ، أبو حيــان التوحيدى ، ص ١٠٨ ، وانظر زكريا ابراهيم ، أبو حيان التوحيدى ص ٣٢ ـ ٣٣ •

(١٣٣) الامتاع والمؤانسة : جـ ١ ص ٩٠ ـ هامش •

(١٣٤) الامتاع والمؤانسة : جـ ١ ص ٩٠ •

(١٣٥) حسن السندوبى : أبو حيان آثاره ؛ ص ٩ ضمن نشرة المقابسات •

(١٣٦) حسن السندوبى : المرجع السابق ، ص ٣٩ •

وقد نسب التوحيــدى اليه رواية السقيفة التى ربمـا بسببها اتهم بالزندقة ، ولـكن البعض يرى أن التوحيــدى ينسب إليــه ما يريد أن يقوله(١٣٧) . وقد نسب اليه التوحيدى أيضا آراء فى التصـوف ، ومعنى الزهد ، ومنها أن الزهــد ليس هو ترك الدنيا ، لأن الانسان خلق فيهـا وعمرها وسكن فيها ، وانما الزهد فى رأيه هـو القيام بالأمر والنهى قدر الطاقة . وقد مات المروروذى سنة ٣٦٣ هـ .

٦ ـ أبو الحسن العامرى :

هو أبو الحسن بن يوسف العامرى حضر مجلســه التوحيدى ودرس عليه ما علقه وسمعه(١٣٨) . وقد ألف كتابا فيما يروى التوحيدى عنوانه (انقاذ البشر من الجبر والقدر) ويرى التوحيدى أن الـكتاب نفيس ولـكن وان كانت طريقته قوية الا أنه لم ينقذ البشر من الجبر والقدر ، وذلك لأنهما (اقتسما جميع الباحثين عنهما والناظرين فيهما)(١٣٩) .

ويصفه بأنه كان منقبضا وغليظ الطبع وفى خلقه جفـــاء حتى كان بذلك ينفر الناس منه ويغريهم بعرضه ، ولكنه اذا ما (طلب منه الفن الذى قد خص به وطولب بتحقيقه وجد على غاية الفضل)(١٤٠) .

ويعتبر العامرى من الفلاسفة الاسلاميين الذين لم يعرفوا فى الغرب ولم يدرسوا دراســـة وافية(١٤١) . وقد أشار اليه ابن سـينا فى كتـاب

---

(١٣٧) زكريا ابراهيم : المرجع السابق ، ص ٣٤ .
(١٣٨) عبد الأمير الأعسم : أبو حيان التوحيدى ، ص ٢٣٣ .
(١٣٩) الامتاع والمؤانسة : جـ ١ ص ٢٢٢ ــ ٢٢٣ .
(١٤٠) الامتاع والمؤانسة : جـ ٢ ص ٨٤ .
(١٤١) هنرى كوربان : تاريخ الفلسفة الاسلامية ، ترجمة : نصير مروة ، حسن قبيس ـ وانظر ناجى التكريتى ، المرجع السابق ص ٢٨٦ ، وعبد الأمير الأعسم ، المرجـع السابق ، ص ٢٦٢ .

(النجاة) وأن تحفظ حول معلوماته الفلسفية(١٤٢) ٠

وكان متأثرا بأفلاطون فى كلامه عن النفس ، فذكر ان النفس بسيطة وجوهرها من جوهر الجسم ، وهى خالدة بينما الجسم فان ، ويرجع رأيه هذا الى أفلاطون(١٤٣) والنفس والجسم كلاهما يستحق الكرامة ، ولكن النفس أكثر لكونها أشرف فهى سماوية والجسم أرضى ، ولذة النفس انما تحصل فى المعرفة والتطلع الى الحكمة ، فهو اذن قد اضطلع بدور الأفلاطونى اللامع(١٤٤) ، وقد روى التوحيدى عنه كذلك فى المقابسات(١٤٥) ٠

أساتذة آخرون :

وتتلمذ التوحيدى على آخرين ، فكان أن استمع الى أبى عبد الله المرزبانى محمد بن عمران(١٤٦) ٠ وان كنا لا نعرف شيئا عن التوحيدى قبل عام ٣٥٠ هـ الا انه عندما قارب الثلاثين تتلمذ على (جعفر بن محمد بن نصير الخلدى أحد أعلام التصوف فى ذلك الوقت)(١٤٧) ٠

---

(١٤٢) هنرى كوربان : المرجع السابق ، ويقول هنرى كوربان (كان له مع ابن سينا رسائل عديدة متبادلة وهى التى تؤلف ، مع أجوبة ابن سينا كتاب (الأربعة عشر سؤالا) الا أننا نجد ميلاد ابن سينا فى ٣٧٠ هـ ٠ مع أن وفاة العامرى كانت فى ٣٨١ هـ أى أن عمر ابن سينا عند وفاته كان أحد عشر عاما ٠ ولا يمكن ذلك الا اذا كان هناك خطأ فى تاريخ الوفاة اذ أنه اتفق كثير من الباحثين على أن تاريخ ميلاد ابن سينا لم يكن قبل ٣٧٠ هـ ، كوربان ص ٢٥٥ ٠ ومحمد على أبو ريان تاريخ الفكر الفلسفى فى الاسلام ص ٢٨٥ ، البارون كارادفو ، ابن سينا ترجمة عادل زعتر ص ٤٢٨ ٠

(١٤٣) ناجى التكريتى ، المرجع السابق ص ٢٨٦ ٠

(١٤٤) هنرى كوربان : المرجع السابق ص ٢٥٣ ٠ انظر ناجى التكريتى المرجع السابق عن مدى تأثره بالأفلاطونية ٠ ص ٢٨٦ — ٢٩٣ ٠

(١٤٥) انظر المقابسات : ص ١٧١ على سبيل المثال ٠

(١٤٦) الامتاع والمؤانسة : جـ ١ ص ٤١ ٠

(١٤٧) عبد الرازق محى الدين : أبو حيان التوحيدى ص ٢٢ ٠

وتأثر التوحيدى بالصوفية أيضا وصحبهم فى أول عهده ، فنشأته على التصوف (تشبه أن تكون وراثة كنشأة الانســـان على دين لا يســتطيع فراقه)(١٤٨) ٠

واذا كان التوحيدى قد سمع من الكثيرين من أعلام عصره وتتلمذ على الأفذاذ منهم ، الا انه له فهمه الخاص فقد (صفا ذهنه وزاد تسامحه ، وأصبح يحكم عقله فيما يروى ويسمع ، لا يأخذ الأشياء على ظواهرها ، بل يواصل الدرس والنظر غير متحيز لفئة ولا متعصب لرأى)(١٤٩) ٠

---

(١٤٨) احسان عباس : أبو حيان التوحيدى ، ص ٤٣ ٠
(١٤٩) محمد كرد على : أمراء البيان ، ص ٤٤٩ ٠

صلته بوزراء عصره

كان من نـكد الزمان على الأديب والعـالم فى هـذا العصر أن يـكون السـبيل الى ضروريات الحياة هـو الاتصال بالوجهـاء • وأنكى من ذلك أن يكون شـفيعه عند وزراء عصره وأمرائه ، وأصحاب النفوذ والسـلطان (ما أوتى الأديب من لباقة وحسن مداخله أو ما اتفق له من شفاعة وصلت بينه وبين ذوى السـلطان)(١٥٠) أى بلغة العصر النفـاق أو التملق أو الوساطة • وكان موقف التوحيدى مـع وزراء عصره غريبا اذ كان يبذل ما وسعه من الجهد فى محاولة كسب ودهم وعطفهم حتى يسرف على نفسـه أحيانا حتى التذلل • ولـكنه مـع ذلك كان سرعان ما يعـود الى احساسه بالتعالى والتفوق ، وربما يرجع ذلك لشخصيته وان لم يكن حاله فى الفقر والعوز والحاجـة بمستغرب فى ظل الظروف التى عاشها غـيره من أهـل العلم ، وهى ظروف قاسية عانوا فيها من الفقر والحرمان ، وعمل التوحيدى فى حرفة الوراقة تلك التى سماها بحرفة الشؤم كما عمل بها كثيرون من زملائه ، وأولئك الذين لم يسعدهم الحظ ليكونوا أصحاب مناصب(١٥١) ، والطريق الآخر أن يلجأ الى التعليم ولكنه لا يعنى شـيئا الا اذا كان تعليما لأبناء الوزراء والأمراء أما معاهد العلم العامة فانما هى لأبناء العامة ، فهى لا تدر دخلا كافيا لحيـاة كريمة ، وكان التعليم فيهـا (تعليما دينيا غالبا ، وذلك لا يعود برزق وفير)(١٥٢) •

---

(١٥٠) عبد الرازق محى الدين : أبو حيان التوحيدى ، سيرته وآثاره ، ص ٢٥٩ •
(١٥١) احسان عباس : أبو حيان التوحيدى ، ص ٣٦ •
(١٥٢) عبد الرازق محى الدين : أبو حيان التوحيدى ، ص ٢٦٠ •

وقد بلغ حال التوحيدى درجة من الحرمان والفقر تثير الأسى ، وهو يشكو حاله هذا شكوى مرة بالغة الأثر حتى يقول (وقد أذلنى السفر من بلد الى بلد ، وخذلنى الوقوف على باب باب ، ونكرنى العارف بى وتباعد عنى القريب منى)(١٥٣) . وعلاقة التوحيدى بوزراء عصره وشكواه تثير العديد من التساؤلات حول شخصيته ، وحقيقة ما يسجله عن أخلاق العصر ، فهل يميل ثلب الناس ؟ هل هو بطبيعته شخص منعزل حاقد جبل على حب الشكوى ؟ أو انه كان مظلوما فى هذا الموقف الذى اتخذه منه الوزراء وأصحاب المناصب وكثير من العلماء ؟ ونعرف أن التوحيدى قد ألف كتابا فى ثلب بعض وزراء عصره الذين تعامل معهم ولاقى منهم الاساءة والاهانة ، وذلك كتاب (مثالب الوزيرين) عرض فيه بأبى الفضل بن العميد وابنه والصاحب بن عباد . ولكن كيف كانت هذه الصلة وبم انتهت ؟ وعلى أى شىء تدل ؟ أقول لما يئس التوحيدى وأحس الملل من مهنة الوراقة تلفت حوله ليبحث عن طريق آخر أقصر وليس فيه اضاعة للعمر والنظر ، وكان حظه سيئا فى الوراقة مع انه كان صحيح الخط جيد النسخ ، وكان على علم واسع فى هذا الميدان فكتب رسالة (فى علم الكتابة) وهى من (الآثار الفريدة فى اللغة العربية)(١٥٤) . وفيها أثبت التوحيدى (بحكم مهنته الوراقة التى زاولها سعة اطلاعه ومعرفته بالخطوط وأنواعها ودقائقها)(١٥٥) .

ومع ذلك كله خانه حظه بينما كان جهلة الوراقين يكسبون مالا

---

(١٥٣) الامتاع والمؤانسة : ج ٣ ص ٢٢٧ .

(١٥٤) ابراهيم الكيلانى : ثلاث رسائل لأبى حيان التوحيدى ، ص ٩ .

(١٥٥) المرجع السابق ص ٩ .

كثيرا((١٥٦) • وسمع عن مجلس الوزير المهلبى وغـيره واحتفائهم بالأدب والأدباء فتطلع لذلك وعزم النية (أن يلقى بالوراقة جانبـــا ، وأن يطلب حظه ومجده فى دواوين الانشا وبيوت الرئاسة ، ومجالس الوزراء)(١٥٧) ولم يكن التوحيدى فى سعيه هذا غريبـا أو خارجا عن المـألوف فى عصره حيث ساد هذا الطريق كوسيلة لكسب العيش والشهرة ، وكان الأدباء فى ذلك وحظوظهم اذ كانت المسألة تتوقف على تركيبة الوزير النفسية وقبوله ، فلم يكن المقياس دقيقا ولم تكن الوسيلة كريمة ، اذ يذهب الأديب لعرض خدماته واظهار ولائه (فان لم يسع بنفسه ظل هملا غير مسئول عنه ، أو معنى به وأقام حياته على فقر وحرمان من مال أو جاه)(١٥٨) • وقد أسرف التوحيدى فى الاساءة لنفسه حقا ، حيث ظن فيما يصرح هو نفسه به أن العلم وسيلة لطلب الدنيا ، ولذلك يقول عن كتبه (على انى جمعت أكثرها للناس ولطلب المثالة منهم ، ولعقد الرياسة بينهم ، ولمد الجاه عندهم فحرمت ذلك كله)(١٥٩) •

والتوحيد ينسب الى مدرسة السجستانى ، وكان (الشىء الغالب على أعضاء المدرسة قلة ذات اليـــد ، فالسجستانى لا يجد أجرة مسكنه حتى يمده عضد الدولة البويهى بما يدفع له أجرة السكن ، ويسد الرمق ، أما ابو حيان فكان يضطر أحيانا أن يأكل الحشيش فى الصحراء ، ويحيى بن عـــدى كان ينسـخ الورق بدراهم معـــدودات لـكى يسـتمر فى طريق الحياة)(١٦٠) •

---

(١٥٦) احسان عباس : ابو حيان التوحيدى ، ص ٣٦ •
(١٥٧) عبد الرازق محى الدين : المرجع السابق ، ص ٢٦١ •
(١٥٨) عبد الرازق محى الدين : المرجع السابق ، ص ٢٥٩ •
(١٥٩) ياقوت • معجم الأدباء ، جـ ١٥ ص ١٨ •
(١٦٠) ناجى التكريتى : المرجع ا لسابق ، ص ٢٦٠ •

١ - اتصاله بالوزير المهلبي :

يقال ان أول اتصاله بوزراء عصره كان اتصاله بالوزير المهلبي وزير معز الدولة (وكان المهلبي جامعا لآداب الرئاسة يعطف على الأدباء وأهل العلم شديد التعصب على أعداء الشيعة بعيدا عن روح التسامح ، فلم يلق التوحيدي صدرا رحبا منه نظرا لموقف التوحيدي من الشيعة الرافضة)(١٦١) .

وقد قيل أن المهلبي نفاه من بغداد (وكان يتعيش فيها من العمل نساخا)(١٦٢) .

وقيل أن ذلك كان لسوء عقيدته(١٦٣) . ويظهر أيضا مما ذكره السبكي على لسان الذهبي نقلا عن ابن فارس في كتابه المسمى « الفريدة والخريدة » من أن الوزير المهلبي طلبه لما وقف على سوء عقيدته ، فاستتر ومات في الاستتار(١٦٤) .

وواضح ما في هذه الرواية من اختلاق فالوزير المهلبي مات سنة ٣٥٢ هـ(١٦٥) وبذلك يكون المهلبي قد مات قبل اتصال مفكرنا بابن عباد حيث ان التوحيدي عاش في بلاط الأخير من عام ٣٦٧ هـ الى عام ٣٧٠ هـ .

بل ان هذه الصلة مشكوك فيها اذ لم يذكر التوحيدي المهلبي في كتبه بما يوحي بأن هناك عداء بينهما ومعروف عن التوحيدي أنه لا يخفي

---

(١٦١) ابراهيم الكيلاني : مقدمة مثالب الوزيرين ، ص و .
(١٦٢) مرجليوث : دائرة المعارف الاسلامية ، جـ ١ ص ٤٥٩ .
(١٦٣) الذهبي : ميزان الاعتدال جـ ٣ ص ٣٥٥ .
(١٦٤) السبكي : طبقات الشافعية ، جـ ٤ ص ٣ .
(١٦٥) مرجليوث : دائرة المعارف الاسلامية جـ ١ ص ٤٥٩ ، وانظر آدم متز جـ ١ ص ١٧٦ - ١٧٧ .

شيئا(١٦٦) .

٢ - صلته بأبى الفضل بن العميد :

هو أبو الفضل محمد بن أبى عبد الله الحسن الكاتب . كان وزيرا لركن الدولة البويهى ، وحارب وأبلى بلاء حسنا فى الحرب ، واشتهر بعلمه حتى سمى الجاحظ الثانى(١٦٧) . والعميد لقب والده الذى كان كاتبا مشهورا فى خراسان ، كما كان له باع فى السياسة ، وقد تقلد ابن العميد الوزارة وهو دون الثلاثين ، وسمى بالأستاذ الرئيس لأنه جمع بين الإمارة والأدب ، كما لقب بلسان المشرق ، وقيل أنه فارسى ، ولكن البعض يرى انه ليس من المستبعد أن يكون عربيا قحا ، أو هو على الأقل عربى الثقافة واللسان(١٦٨) . وقد غلبت الحكمة على أدبه حتى جاء مخالفا لمعاصريه اذ جاء ممزوجا بعلوم عقلية (فيه شفوف نادر وطبيعة مواتية ، ونفس حساسة ، تزن كل شىء بميزان النقد)(١٦٩) .

وقد ذكر له الكثير من الملكات العلمية والحربية والأخلاقية (حتى قال

(١٧٠) آدم متز : الحضارة الاسلامية فى القرن الرابع الهجرى ج ١ ص ١٨٧ .

عضد الدولة مرارا ان أبا الفضل بن العميد كان أستاذنا ، وكان لا يذكره فى حياته الا الأستاذ الرئيس)(١٧٠) .

وقد عرف عنه الكياسة والحنكة فى السياسة ولذلك منع فى مجلسه الخوض فى مسائل الخلاف الدينى لما يعرف عما يجره هذا فى دولة اختلفت مذاهب القوم فيها وثقافتهم ، وتباينت فيها الأهواء ، ولكن قيل أيضا انه

---

(١٦٦) محمد عبد الغنى الشيخ ، أبو حيان التوحيدى ، ج ٢ ص ٦٥٥ .

(١٦٧) تشستريى : دائرة المعارف الاسلامية ، ج ١ ص ٣٥٤ - ٣٥٥ .

(١٦٨) محمد كرد على : أمراء البيان ، ص ٥٠٣ - ٥٠٤ .

(١٦٩) محمد كرد على : المرجع السابق ، ص ٥٠٤ .

لما كان متشبعا بالحكمة فقد اتهمه البعض فى دينه(١٧١) ولكن التوحيدى مع ذلك ثلبه وألف فيه (مثالب الوزيرين) .

٣ - صلته بأبى الفتح بن العميد :

هو أبو الفتح على بن محمد بن أبو الفضل محمد بن أبى عبد الله الملقب بالعميد نسبة الى أبيه ، ولد عام ٣٢٧ هـ . وقد تولى الوزارة لركن الدولة عام ٣٦١ هـ . وظل فى الرى مدة حكمه حتى عام ٣٦٦ حيث قبض عليه ثم قتل(١٧٢) ، واتصل التوحيدى به وذهب اليه فى الرى لما ذاع صيته وربما كان أول لقاء بينهما فى بغداد حيث دخل بغداد وأكرمه الخليفة لقيامه ببعض الأعمال السياسية(١٧٣) .

وقد قصده التوحيدى أملا فيه بعد طول معاناة ، ومع ذلك لم يكن حظه معه بأحسن من حظه مع أبيه كثيرا ، فقد خاب ظنه فحرمه أبو الفتح مما كان يأمل فيه ، ولكنه لم يذمه كما ذم والده ، فترفق به ، وأشار الى مميزاته فقال (وأما أبو الفتح ذو الكفايتين فانه كان شابا ذكيا ، متحركا حسن الشعر ، مليح الكفاية ، كثير المحاسن ، ولم يظهر منه كل ما كان فى قوته لقصر أيامه واشتعال دولته وطفوئها بسرعة)(١٧٤) .

وغير ذلك مما أورده فى (مثالب الوزيرين) ، ولكنه عاب عليه بخله وان كان قد ورثه عن أبيه(١٧٥) . ووصفه بالبخل والرعونة وغرور الشباب ذلك الغرور الذى جلب عليه عداوة الكثيرين وقد أثار الجند على الصاحب.

---

(١٧١) محمد كرد على : امراء البيان ، ص ٥٠٥ .

(١٧٢) تسترتين : دائرة المعارف الاسلامية ، جـ ٢ ص ٣٥٥ . وانظر محمد عيد.

(١٧٣) محمد عبد الغنى الشيخ : أبو حيان التوحيدى ، جـ ٢ ص ٦٦٨ .

(١٧٤) مثالب الوزيرين : ص ٢٩٧ .

(١٧٥) محمد عبد الغنى الشيخ : ابو حيان التوحيدى جـ ٢ ص ٦٧٢ .

لابن عباد رغما من أنه كان كاتبا لأبيه (أبو الفضل بن العميد) وكان من جراء ذلك أن سجن وعذب وظل يعذب حتى مات بعد أن سملوا عينيه ، وكان الصاحب كاتب مؤيد للدولة . ومات أبو الفتح عام ٣٦٦ هـ ، ولكن التوحيدى لم يذكر واقعة سمل عينيه ، وقطع أنفه وان ذكر واقعة القبض فى حياد تام (وان دل هذا على شيء فانما يدل على نزاهة أبى حيان وكرم أخلاقه ، وتمتعه بقسط وافر من الانسانية التى عزت فى عهده)(١٧٦) .

٤ ـ الصاحب بن عباد :

أبو القاسم اسماعيل بن عباد بن العباسى بن عباد بن أحمد بن ادريس الطالقانى . اختاره أبو الفضل بن العميد ليكون مربيا لمؤيد الدولة ابن ركن الدولة فأصبح وزيرا له ثم لأخيه فخر الدولة(١٧٧) . وقد لقب بالصاحب لأنه كان يصحب أبا الفضل بن العميد ، وقيل لأنه كان يصحب مؤيد الدولة الذى عينه كاتبا لسره(١٧٨) . وكان وزيرا بعد سقوط أبى الفتح بن العميد ثم أيده فخر الدولة بعد موت مؤيد الدولة فى منصبه ، وظل فى منصب الوزير الأكبر حتى موته فى عام ٣٨٥ هـ . وقد ابتلى التوحيدى بالصاحب حتى (ترك أثرا ملموسا شديدا على شخصيته ومؤلفاته)(١٧٩) .

ولكن الصاحب أيضا قد ابتلى بالتوحيدى ، فلقد قصده عام ٣٦٧ هـ تاركا بغداد متجها الى الرى طامعا فى أن يجد عنده ما لم يحظ به مع أبى الفضل وابنه ، ولكنه خاب أمله أيضا ، ويلخص التوحيدى هذه العلاقة فى قوله (ولكنى ابتليت به ، وكذلك هو ابتلى بى ، ورمانى عن قوسه

---

(١٧٦) محمد عبد الغنى الشيخ : جـ ٢ ص ٦٧٣ .
(١٧٧) احمد أمين : ظهر الاسلام ، جـ ١ ص ٢٤٧ .
(١٧٨) تسترتين : دائرة المعارف جـ ١ ص ٣٣٤ .
(١٧٩) عبد الأمير الأعسم : أبو حيان التوحيدى ، ص ٦٠ .

معرقا ، فأفرغت ما كان عندى على رأسه مغيظا ، وحرمنى فازدريته ، وحقرنى فأخزيته ، وخصنى بالخيبة التى نالت منى ، فخصصته بالغيبة التى أحرقته ، والبادىء أظلم والمنصف أعذر)(١٨٠) .

وقد قصد بابه كثير من الشعراء والأدباء حتى انه يشبه بهارون الرشيد حيث جمع حوله أحسن اللسن(١٨١) ، وقيل ان فهرس كتبه عشرة مجلدات اذ كانت تحمل على أربعمائة جمل(١٨٢) .

ولكنه كان مولعا بالمديح كأهل عصره ، ولذلك وجدناه ينقم على المتنبى لأنه لم يمدحه كما مدح عضد الدولة وابن العميد (وعمل الصاحب رسالته فى اظهار مساوىء المتنبى)(١٨٣) ، فولعه بالمديح ظاهر واعجابه بنفسه أظهر ، فلا عجب أن ينقم على التوحيدى الذى كان لا يخفى اعتداده بنفسه ، كما كانت قدراته وتمكنه أظهر من أن يخفى ، وقد هجاه غير التوحيدى ، فيبدو أنه يستحق الهجاء(١٨٤) . وله كتب كثيرة لم تنشر بعد(١٨٥) .

وعلى أى حال ، فقد خاب أمل التوحيدى فيه أيضا فثلبه وعابه أدبيا ونفسيا وأخلاقيا ، فأظهر ولعه بالسجع وجهله ، كما أظهر بخله ، كما وصف سلوكه المرضى وغروره وتهتكه ، وبالجملة فقد (طعن فى خلقه وأدبه وعلمه ، فهو جاهل وبخيل ، وغبى ورقيع وسخيف وسفاك للدماء ، وغدار وقليل الوفاء والذمة)(١٨٦) .

---

(١٨٠) مثالب الوزيرين : ص ٥٩ .
(١٨١) آدم متز : المرجع السابق ، جـ ١ ص ١٧٩ .
(١٨٢) آدم متز : المرجع السابق ، ص ١٨ .
(١٨٣) أحمد أمين : ظهر الاسلام ، ص ٢٥٤ .
(١٨٤) عبد الرازق محى الدين : أبو حيان التوحيدى ، ص ٢٧٨ - ٢٧٩ .
(١٨٥) عبد الرازق محى الدين : المرجع السابق ، ص ٢٧٩ وانظر : أحمد محمد الحوفى، أبو حيان التوحيدى ، جـ ١ ص ٥٦ .
(١٨٦) ابراهيم الكيلانى : مقدمة مثالب الوزيرين ، ص ط .

٥ ـ صلته بالوزير ابن سعدان :

هو الوزير عبد الله الحسن بن أحمد بن سعدان وزير صمام الدولة البويهي . كان له مجلس يضم لفيفا من العلماء والأدباء منهم ابن زرعة الفيلسوف ومسكويه وابن حجاج الشاعر الماجن ، وأبو الوفاء المهندس الذي عرف التوحيدي به وشفع له عنده ، وكان ابن سعدان يفخر بمجلسه وبمن يضمه من أدباء وفلاسفة وعلماء فليس لمجلسه نظير ولا حتى مجلس المهلبي ، ولا مجلس ابن العميد أو ابن عباد ، فيقول عن أصحابه (ما لهذه الجماعة بالعراق شكل ولا نظير ، وان جميع ندماء المهلبي لا يفون بواحد منهم ، وان جميع أصحاب ابن العميد يشتهون أقل من فيهم وان ابن عباد ليس عنده الا أصحاب الجدل)(١٨٧) .

وكان التوحيدي بعد أن ترك مجلس الصاحب سنة ٣٧٠ هـ عاد الى بغداد يعاني الحرمان وقسوة الأيام عليه ، ومر العيش ويشكو الوحدة وجفاء الناس له ، وكان التوحيدي صديقا لأبي الوفاء المهندس وهو محمد بن محمد بن يحيى بن اسماعيل بن العباسي البوزجاني من أكبر حاسبي العرب ، وساهم في تقدم علم الحساب(١٨٨) . وكان أبو الوفاء من أصدقاء الوزير بن سعدان ، وممن يحضرون مجلسه ، فقدم اليه التوحيدي ، وكان أن لاقى التوحيدي في أول أمره من ابن سعدان القبول (وتجربة التوحيدي مع ابن سعدان لا تمثل اتصالا بوزير يسوس ويحكم فقط . بل كذلك بمثقف واسع الاطلاع له مشاركة جيدة في كثير من معارف عصره من أدب وفلسفة وطبيعة والهيات وأخلاق)(١٨٩) فهو (بعد خيبة أمل مريرة عاد

---

(١٨٧) احمد امين : ظهر الاسلام ، جـ ١ ص ٢٥٦ .

(١٨٨) سوتر : دائرة المعارف الاسلامية ، جـ ٢ ص ٢٩ ـ ٣٠ .

(١٨٩) محمود ابراهيم : أبو حيان التوحيدي ، ص ٣٩ .

الى بغـــداد مرة أخرى حيث واتته نوبة حظ)(١٩٠) تمثلت فى اتصـاله بمجلس ابن سعدان الذى كانت صلته به فى أول أمره (ندية مطمئنة)(١٩١) فنسخ له كتاب الجاحظ وألف له رسالة الصداقة والصديق فهو يقول فى سبب تاليف هذه الرسالة (وأقول ان سبب انشـــاء هــذه الرسالة فى « الصــداقة والصديق) انى ذكرت شيئا منهـا لزيد بن رفاعه أبى الخـير ، فنماه الى ابن سعدان الوزير عبد الله سنة احدى وثلاثمائة قبل تحمله أعباء الدولة وتدبير أمر الوزارة • حين كانت الأشغال خفيفة ، والأحوال عـلى أدلالها جارية ، فقال لى ابن سعدان : قد قال لى زيد عنك كذا وكذا ، قلت قد كان ذاك قال : فدون هـذا الـكلام وصله بصلاته مما يصح عندك لمـا تقدم)(١٩٢) •

وقد كان من نتائج هذا التعارف أن ألف كتـابه العظيم « الامتاع والمؤانسة » الذى قيل انه ألفه بناء على طلب أبى الوفاء المهندس ، ولكن سوء الحظ أبى الا أن يلاحقه ، فتغافل عنه ابن سعدان حتى ألح عـلى أبى الوفاء ليتوسط له عند الوزير ويذكره بوعوده(١٩٣) وكان أبو الوفا عندما وقف على حال التوحيدى قد رق له فجعله من المشرفين على أمر البيمارستان •

وقد استقبله ابن سعدان فى أول ليلة استقبالا حسنا واجلسه وبسط له وجهه(١٩٤) • وكان من نتائج هـذا كتاب الامتاع والمؤانسة الذى جـاء

---

(١٩٠) Kopf — Op. Cit. P. 392

(١٩١) أحمد الحوفى : أبو حيان التوحيدى ، جـ ١ ص ٦٨ •

(١٩٢) الصداقة والصديق : ص ٩ — ١٠ •

(١٩٣) أحمد الحوفى : أبو حيان التوحيدى جـ ١ ص ٦٩ •

(١٩٤) الامتاع والمؤانسة : جـ ١ ص ١٩ •

(من حيث الشكل يشبه الى حد ما (ألف ليلة وليلة) وان لم يكن ثمة تشابه بين المادة فى كل منهما ، فالخيال يعتبر خلاصة الكتاب الأخير ، ذلك الخيال الذى غاب تماما فى كتاب أبى حيان باستثناء بعض الاستطرادات الفكاهية والذى كرس كله لموضوعات جاءت لمتعة العقول الجادة والعالية التعليم ، وان كان المؤلف قد حاول أن يجعل عمله جذابا فى كل محتوياته وتقديمه لموضوعاته ، وهذا الغرض قد وجد التعبير عنه فى عنوان كتابه « الامتاع والمؤانسة »)(١٩٥) .

---

(١٩٥) Kopf. Op. Cit. P. 395-396

الفصل الثانى

شخصيته وثقافته

- شخصية التوحيدى
- ثقـافة التوحيدى
- من سمات الوضوح فى فكر التوحيدى :
  تحديد معانى الألفاظ

شخصية التوحيدى

اذا كان التوحيدى قد لاقى الحظ السىء فى رزقه وسعيه نحو المكانة التى تناسب علمه وفكره ، فقد قابله نفس الحظ مع الناس ، حتى ليصح أن نقول أنه على أبسط الفروض قد قابله أيضا سوء الفهم من جانبهم ، فكان الحكم عليه بمثابة المزيد من هذا الحظ التعس · حقا ان هناك أسبابا كثيرة كما بينت ، يرجع اليها ما لاقاه التوحيدى · ولكن يظل سوء الفهم وسوء القصد أيضا من الآخرين ، عوامل أساسية فى هذه الاتهامات التى انهالت عليه · وما أكثرها !! وما أفظعها لرجل متدين ، يملك عليه الدين والتجربة الروحية فى أعمق معانيها حياته كلها · وقد اتهم بالوضع ، والزندقة والولع بثلب الناس ، ولم يسلم من اللوم والقدح فى كرامته والاتهام بالتفريط فيها عن تخاذل وضعف لما أبداه من الالحاح فى السؤال والتذلل ، كما لم يسلم من اللوم على احراق كتبه ، مع أنه اختيار حر فيه كل ملامح اكتمال التجربة ، ومع انه بالمقارنة أو النظر فى حياة التوحيدى ، وموقف عصره منه ، لا يستدعى الغرابة ، وان استدعى الأسف والحزن ، على الغباء الانسانى الذى يدفع مثل هذا الرجل الى مثل هذا الاختيار !! وهل للتوحيدى فى ذلك كله من ذنب ؟

احسب أن سوء القصد وهو من ظواهر الضعف الانسانى المعيب وراء هذا كله ، أو هو المسئول عن هذا كله قبل كل شىء ، ومسئولية التوحيدى لاحقة ، ربما !! ، واعلم أن الدفاع عن التوحيدى فيما يوجه اليه أمر فيه كثير من المخاطر ، فالباحث متهم بالتحيز لموضوع بحثه ، اذا حاول أن يدافع ، وقد يكون من الأسلم أن يتخذ جانب الحياد أو الادانة

فربما بدا وكأنه منصف . ولكن فى هذا الاختيار تظهر الصعوبة فى تناول الأشخاص أكثر من الموضوعات أو الفكرة ، اذ فى تناول فكر شخصية ما ، لا يمكن تجاهل الموقف من الشخصية والحكم عليها ، فالعلاقة بين فهم الشخصية ، وفهم المفكر أمر حيوى وضرورى ، هذا بالاضافة الى الموقف العام . وأول ما يرد من المحاذير هو تنبيه الباحث الى ضرورة الحيطة من اتخاذ موضوع بحثه صورة أبوية يدين لها بالولاء والطاعة ، ويضفى عليها مظاهر الاكبار والتنزيه عن العيوب والنقائص ، ولعل هذا تحذير فرويد(١) ؟ وهو رأى له وجاهته ، ولكن لو أن الباحث وضع نصب عينيه هذه الفكرة حتى تستولى عليه فربما وصل الى العكس ، وفى كليهما ضياع للحقائق ، فيحول الانصاف أو المبالغة فى التقدير الى غبن للشخصية ، وقسوة بلا مبرر، أو تصغير للقدر بلا برهان ثابت أو حجة موضوعية ، فى حالة التوحيدى قد يبدو الدفاع عن ثلبه للناس تبريرا لسلوك لا أخلاقى ، والدفاع عن سلوكه فى السؤال والتذلل قد يبدو محاولة لتبرير سلوك مدان دينيا وانسانيا ، كما يبدو الدفاع عن موقفه فى احراق كتبه محاولة لتبرير التهور والحمق أو المرض النفسى . هكذا تبدو حدود الممكنات فى الاختيار .

ولكن ألا يمكن القول بأن الباحث اذا ما توغل فى دراسة الشخصية اقترب من فهم الموقف والاحاطة بملابساته ، ففى الحياة اليومية على كافة مستويات التعامل ، وكذلك فى العلاقات السياسية ، استغفر الله بل وفى الحوار العلمى وبين أكبر العقول الفلسفية هناك أحيانا شبح من سوء الفهم، بل وعلى هذا الأساس بررت بعض الاتجاهات الفلسفية المعاصرة كثيرا من المشكلات الفلسفية الكبرى . فغياب تحديد المعنى ووضوحه ، وأحيانا

---

(١) على أدهم : صورة أدبية ، المقدمة ، ص ، د .

غياب ملابسات المواقف المختلفة ينتج حكما خاطئا أو تقديرا معيبا . وغالبا ما نقسو على الآخرين كما يفعلون معنا لعدم ادراكنا ومعايشتنا لكل ظروفهم ، ومن هنا نغفر لأنفسنا كثيرا من النقائص . وربما كنا محقين ، ولكن ذلك كله يرجع لمعرفتنا بكل تفصيلات موقفنا التى يجهلها الآخرون ، ولكنا لا نفعل نفس الشيء مع غيرنا ، ربما فى نقائص أقل[٢] .

وقد تبدو شخصية التوحيدى متناقضة ، وقد تبدو الاتهامات الموجهة اليه ذات دلالة على بعد نفسى عميق ، وتبدو مواقفه مثيرة للتساؤل حول تكوينه النفسى . فمن احساسه بالوحدة ، وحديثه عن الاغتراب وفقدان الولد والصديق، والى علاقته بوزراء عصره، وثلبه لهم والكثير من رجال العصر . نعم كل ذلك ربما يشير الى شخصية يعتبرها البعض تعانى من بعض العيوب، بل والأمراض النفسية (ومن هنا يدعى الصحة النفسية الكاملة) فينسب لها الشعور بعقدة النقص فيقول (وهذه عبارة أخرى يعبر فيها التوحيدى عن (مركب النقص) الذى كان يخفى تحته عجزه واخفاقه .. معبرا عن تبرمه بالناس واحتقاره لهم (والله لربما صليت فى الجامع فلا أرى الى جنبى من يصلى معى ، فان اتفق فبقال أو عصار أو نداف أو قصاب ، ومن اذا وقف بجانبى أسدرنى بصنانه ، وأسكرنى بنتنه)[٣] .. فاتبع بذلك مدرسة ألفرد أدلر (علم النفس الفردى) Individual Psychology . والذى انشق عن فرويد ، ولم يقنع بما للغريزة الجنسية من دور أساسى فى تكوين الأمراض العصابية ، وأحال هذا الى تفسير آخر وهو (الشعور بالنقص)[٤]

---

(٢) هذه الفكرة مقتبسة من : سومرست موم ـ دروس من الحياة . ترجمة حسين القبانى ، ص ٣٢ .

(٣) ابراهيم الكيلانى : مقدمة الصداقة والصديق ، ص ن .

(٤) سيجمند فرويد : معالم التحليل النفسى ، ترجمة محمد عثمان نجاتى ، مقدمة الترجمة ، ص ٣٣ .

Inferiority Feeling . ولا يحمل هذا التعبير كما قد يتبادر الى الأذهان ما هو معيب فى ذاته اذ الاحساس بالنقص هو فى كياننا البشرى[٥] ، وقد اعترف فرويد ببعض الأهمية لهذا الشعور فهو عنده (ليس عاملا سببيا نهائيا ، بل يجب اعتباره وتأويله كعارض ليس الا)[٦] .

ولكن باحثا آخر[٧] أراد أن يستفيد بمدرسة كارل يونج (علم النفس التحليلى Analytical psychology الذى اهتم بالأنماط السيكلوجية Psychological Types وأهم هذه الأنماط المنبسط Extravert ، المنطوى Introvert (والمنبسط هو الشخص الذى تتجه طاقته الحيوية الى الخارج نحو الأشياء ، والمنطوى هو الشخص الذى تتجه طاقته الحيوية الى الداخل نحو الفرد ذاته)[٨] . فوضع التوحيدى تحت النمط المنطوى ، ثم راح يعدد سماته ، ويقارنها بالرجل ، وان وجد فيه أيضا بعض سمات الشخصية المنبسطة . وهذا قليل من كثير يمكن أن يتم باتخاذ المدارس المختلفة أو النظريات المختلفة فى الشخصية فهل نجد شخصية واحدة فى النهاية ؟ أو نجد شخصيات تتعدد بتعدد هذه النظريات نفسها ؟

ولا أحسب أن الاستعانة بعلم النفس فى فهم الشخصية موضوع الدراسة معيب فى ذاته ، ولكن الشيء الخطير حقا هو محاولة تطبيق النظرية تطبيقا شاملا بقصد امتلاك الشخصية وحدودها . وذلك لأن أيا من هذه النظريات لا تملك هذا الادعاء ربما ولا حتى بالنسبة للأحياء ، فكيف يمكن

---

(٥) الفريد أدلر : معنى الحياة ، ترجمة محمود هاشم الوردانى ، ص ٧٤ — ٨٩ .

(٦) جان لابلانش و ج . ب . بونتاليس : معجم مصطلحات التحليل النفسى . ترجمة د. مصطفى حجازى ، ص ٢٩١ ، وانظر ص ٣٦١ .

(٧) زكريا ابراهيم : أبو حيان التوحيدى ، ص ٨١ .

(٨) سيجمند فرويد : معالم التحليل النفسى . ترجمة عثمان نجاتى ، من مقدمة الترجمة العربية ، ص ٣٦ .

ذلك بالنسبة لمن رحل منذ مئات السنين ، ويشوب المعلومات عنه كثير من النقص والاتهام • هذا فضلا عن ثراء الشخصية ، اذا ما كانت أدبية أو فلسفية لها عالمها الخاص وتأملاتها ، وملابساتها التى لا يمكن الادعاء بامتلاكها ، وبعد ذلك فأين دقة التطبيق ؟ ثم أليس الباحث يمكن اتهامه من نفس المنظور ؟ واذن فلابد من الاعتراف أن النظرة النقدية فيها الكثير من الذاتية ، وتعتمد فى كثير من مقوماتها الى الموقف الفكرى والنفسى للباحث أيضا ، ولكنها مع ذلك يجب ألا تكون ذاتية محضة بل ذاتية موضوعية • اذ لا يمكن اغفال الطابع الذاتى للحكم من منظور القيمة ، ولكن يجب أن تكون موضوعية ، أى مبررة عقليا وتستند فى تفسيرها الى وقائع ولا تقوم من فراغ •

وقد حاول البعض استخدام التحليل النفسى لفهم مذهب فلسفى كامل، وهو مذهب باركلى حتى ليفسر فلسفته كلها على هذا الأساس • ذلك هو (جون آلتن ويزدم) وهو اتجاه ربما يثير مسائل متعلقة بمشكلة الحقيقة أكثر منها بأى شىء آخر ، فنحن باستخدام هذا المنهج نجد أنفسنا فى (ميدان الفلسفة أمام ظاهرات نفسية وليست عقلية خالصة بل من يدرى ماذا خبئه مستقبل هذه الدراسات • لعلنا نكتشف أن مذهب الفيلسوف يؤدى وظيفة نفسية خالصة تتلخص فى التنفيس عما يعتلج فى النفس من كراهية وعدوان)(٩) •

وقد يكون البحث فى طفولة الفيلسوف له أهمية فى فهم الشخصيه وبالتالى فهم المذهب عنده ، ولكن هل يمكن أن يكون ذلك الى حد القول برد موقف باركلى كله الى هذا • فويزدم يرى أن المرحلة الشرجية عند باركلى لها دور كبير فى اختياره للأنا واحدية • فالبراز جيد ورديء ، الأول يقابل

---

(٩) مراد وهبه : مقالات فلسفية وسياسية ص ٢٤٠ - ٢٤١ •

(تصور الأب الصالح والاله الصالح ، أما البراز الردىء فيقابله تصور الأب الطالح والاله الطالح)(١٠) • ولما كان باركلى أصيب بأسهال فى طفولته فقد كره تصور المتصل ، واتجه نحو المفصل حتى انتهى بالقول بالأنا واحدية• ألا نلمح كثيرا من المبالغة فى مثل هذا التحليل ؟ فلا يمكن الادعاء بالاحاطة بنفسية الفيلسوف لدرجة ان نملكه سيكولوجيا ، فمحاولة تعرية الفيلسوف أو الأديب ، لا أظن أن فرصة النجاح فيها ممكنة الا بقدر احساسنا بسوء فهم الآخرين لنا لو حاولوا ذلك • نحن نملك فكر المفكر ولنا أن نقول فيه وعنه ما نشاء من التحليل والنقد لأن طرح الفكرة هى للآخرين بالكلية •

أما البعد النفسى فله خصوصياته التى لا بد أن تستغلق علينا بل أن الموقف من المفكر حتى على مستوى المذهب لا بد أن يشوبه كثير من الاختلاف أيضا ، تبعا لاختلاف نظرة الباحث ومذهبه • فلو أخذنا نيتشه لوجدنا من الباحثين من اعتبره وجوديا ككير كجورد(١١) ومنهم من نفى ذلك تماما(١٢) ، وثالث ينطلق من منطلق أخلاقى فى دراسته للفلاسفة ذهب الى ان فكرة تركيبة سم وفلسفته انما يهتدى بها الحكام المستبدون الذين ينقضون على القطيع حيث (يرون أنفسهم خلال مرآة مكبرة فتراهم يرفعون أنفسهم فوق هامات العالم كله)(١٣) • ومع ذلك فهناك مفكر شرقى وجد فى نيتشة نموذجا مختلفا • فجعل فيه بدلا من مجنون متصوفا ضل الطريق اذ فقد الهداية فهو لم يحقق المثل الاسلامى فى قول لا اله الا الله ، بل وقف عند حد (لا)

---

(١٠) مراد وهبه : المرجع السابق ، ص ٢٣٧ •

Blackham H.J. Six Existentialist Thinkers P. 23

وانظر ايضا :

Wern.T.E. " Nietzsche, Friedrich Wilhelm." in Academic American Encyclopedia. Vol. 14. P. 185

(١٢) فؤاد زكريا : نيتشه ، ص ٤٣ — ٤٨ •

(١٣) هنرى توماس : أعلام الفلاسفة — كيف نفهمهم ، ص ٣١٧ — ٣٢١ •

ولم يصل الى مقام (الا) فهو اذن حلاج بلا مشنقة . (قد كان سالكا ولكن ما من أحد أرى السالك الطريق ، فدب الخلل والاضطراب فى وسط واردانه القلبية)(١٤) . وانما ضل الطريق بسبب تجاربه السابقة وتأثره بالسابقين عليه ، شوبنهور ، وداروين . فالجانب الالهى فى الانسان قد تجلى عليه ولكن عاقته تجاربه السابقة .

وهكذا لو أخذنا عديدا من الباحثين الآخرين لوجدنا رؤية خاصة لكل منهم ، ولكن يبقى لنا مع ذلك أن تستعين بالمفاهيم العامة فى علم النفس فى القاء الضوء على جوانب الشخصية . ومن هذا المنطلق أستطيع القول بأن التوحيدى كان يعانى من الاحساس بالخوف ، الذى نشأ نتيجة لفقدانه الأمان فى طفولته ، وهذا الخوف هو الذى شكل مواقفه التى بدت مفرطة فى التذلل ، وفى كل عبارة من هذه العبارات نشعر بخوف التوحيدى وقلقه (أيها السيد أقصر تأميلى ، أرع ذمام الملح بينى وبينك ، تذكر العهد فى صحبتى ـ طالب نفسك بما يقطع حجتى ، دعنى من التعليل الذى لا مرد له ، والتسويف الذى لا آخر معه)(١٥) ، ومنه (خلصنى أيها الرجل من التكفف ، أنقذنى من لبس الفقر ، أطلقنى من قيد الضر ، اشترنى بالاحسان ، اعتبدنى بالشكر ، استعمل لسانى بفنون المدح ، أكفنى مئونة الغداء والعشاء . الى متى الكسيرة اليابسة ، والبقيلة الذاوية ، والقميص المرقع)(١٦) .

وهذه المعانى تترد كثيرا عند التوحيدى ، ويغلب عليه الخوف والقلق

---

(١٤) محمد النبال : رسالة الخلود أو جاويدنامه . ترجمة د. محمد السعيد جمال الدين ص ٢٦٣ .

(١٥) الامتاع والمؤانسة : جـ ٣ ص ٢٢٨ .

(١٦) الامتاع والمؤانسة : جـ ٣ ص ٢٢٦ — ٢٢٧ .

على نفسه ، فاذا لاحظنا مع حالته هذه ، قلقه لفقد الصديق والولد النجيب تبين لنا عمق هذا الشعور عنده ، يقول ما نصه (لأني فقدت كل مؤنس وصاحب مرفق ومشفق)(١٧) ٠

فالاحساس بالخوف ، من جهة ، ومن جهة ثانية كان التوحيدي يعاني على ما يبدو من مزاج دورى ، ونلاحظ هذا فى كتاب (الامتاع والمؤانسة) ٠ وفى كثير من حالات الوصف عنده أو الكلام عن الأشخاص وشكوى الزمان ٠

لقد عانى التوحيدى كثيرا من ألوان الألم والحرمان النفسى والجسدى ٠ فالفقر والبؤس حتى الجوع والاحساس بالنبذ حتى الشعور بالاغتراب (وقضية الاغتراب عند التوحيدى لها مكان آخر) ٠ وقد ظل ثائرا وان بدا أحيانا فى ثوب الخانع المتذلل ، ولكنه فجأة ينفض عنه هذا الغبار ليأخذ موقفا آخر ثورة — غيظ — ينفس عنه بعبارات قاسية وجارحة تدمى من يقصده ، أو ثورة على نفسه والدنيا تأخذ مناجاة صوفية ، وأدعية حارة ، وتوبة خاصة ٠

ولكن كيف نفهم شخصيته من خلال فكره ؟ وكيف يلقى فكره الضوء على شخصيته ؟ لقد مر التوحيدى بثلاث مراحل فكرية :

المرحلة الأولى : وكان يغلب فيها التساؤل أو طرح السؤال :

فهو من هذه الزاوية يمكن أن نطلق عليه ما يقال عن سقراط من أنه (الرجل الذى جرؤ على السؤال) كما وصفته كوراميسن(١٨) ٠

واذا نظرنا في تواريخ مؤلفاته كما أورده الدكتور الأعسم فهو كالآتى :

---

(١٧) الصداقة والصديق : ص ٨ — ٩ ٠

(١٨) كوراميسن — سقراط الرجل الذى جرؤ على السؤال ، ترجمة محمود محمود ٠

(قبل — ٣٥٠ كتاب الرد على ابن جنى فى شعر المتنبى بين ٣٥٠ — ٣٦٥ — كتاب البصائر والذخائر (ثم نقحه سنة ٣٧٥ بعد ٣٥٢ — — كتاب الحج العقلى (حج أبو حيـان ماشيا سنة ٣٥٢) بين ٣٦٣ — ٣٧٠ كتاب الهوامل والشوامل (بالمشاركة مـع مسكويه فى الرى) حوالى ٣٦٨ — تقريظ الجاحظ بعد ٣٧٠ — كتاب ذم الوزيرين (ثم نقحه سنة ٣٨٧) ، ٣٧١ — كتاب الصداقة والصديق (ثم كتب مقدمته وخاتمته فى سنة ٤٠٠ حوالى ٣٧٢ — رسالة فى علم الكتابة .

بين ٣٧٣ — ٣٧٥ كتاب الامتاع والمؤانسة .

وأما مؤلفاته التى تعرف تواريخها فى الطور الثانى ، فهى :

بين ٣٧٥ — ٣٨٠ — رسالة فى أخبار الصوفية .

— رسالة فى العلوم .

— الزلفة .

حوالى ٣٨٠ — كتاب المحـــاضرات والمناظرات (بدأه ولعله أنهـاه فى سنة ٣٩٠) .

بين ٣٨٠ — ٣٨٥ — رسالة الحنين الى الأوطان .

فى ٣٨٦ — كتاب المقابســات (بدأه سنة ٣٦٠ ، وانتهى منه حوالى سنة ٣٩٠ .

بعد ٣٩٠ — رسالة الحياة .

حوالى ٤٠٠ — كتاب الاشارات الالهية .

فى رمضـــان ٤٠٠ — رسـالة الى القـاضى أبى ســهل . (بعد احراقه كتبه)(١٩) .

---

(١٩) عبد الأمير الأعسم : أبو حيان التوحيدى ، فى كتاب المقابسات ، ص ١١٤ — ١١٥ .

ونلاحظ انه فى المرحلة المبكرة آلف الحج العقلى ، وكتاب الهوامل والشوامل ، وهو الذى لعب فيه دور المتسائل أو صاحب السؤال ومثير الاستفهام ، وذلك فى موضوعات كثيرة عن الانسان ، وحكمة الوجود ، والأخلاق ، والصداقة ، والنفس ، والجبر والاختيار ... الخ ، مما ورد فى الهوامل . ثم **المرحلة الثانية** : ونجد فيها الامتاع والمؤانسة وغيرها ، وفيها كان التوحيدى فيما أزعم فى حالة من التدين أو الالتزام الايمانى الهادىء ، الى حد كبير على عكس تساؤلاته الملحة فى الهوامل . وفى المرحلتين كان التصوف طريقا مفهوما ومعروفا بالنسبة له ، بل كان محببا وانما تقصر عنه الهمة التى انشغلت بطلب الدنيا ، والبحث عن الذكر فيها ، ولكنه فى هذه المرحلة الثانية لا هو بقلق المتسائل فى الهوامل ، ولا هو بحرارة وعواطف الصوفى فى (الاشارات الالهية) .

أما المرحلة الثالثة فهى مرحلة (الاشارات الالهية) وفيها يظهر كل ما جاش بصدره من تجربة الحياة ، وقد صورها فى توبة خالصة لبست ثوب المناجاة الصوفية ، فهنا يعود التوحيدى من رحلته ليركن الى جوار الله عن طريق الصوفية مختارا الأدب الصوفى غالبا لبث هذه النجوى ، وللتعبير عن هذه العواطف ، ولكنه سرعان ما يضيق بكل ما هو واسطة حتى اللغة ، ويضيق بالناس وان كانت الاشارات وصلة أخرى لمحاولة ايجاد صياغة للعلاقة ، ولكنه يحرق كتبه ساخطا مختارا ، ولعله ركن الى الصمت . وفى الصمت أحيانا أبلغ تعبير !!! لا نعرف كم دام صمته هذا ؟ ولكن ما يروى عنه فيه على الأقل من الدلالة على ما انتهى اليه من تسليم هادىء ، وركون مطمئن ، وحب خالص ، واتئناس لا حد له بالله . فأخيرا وقد يئس من كل لذة جزئية ، ركن للمطلق واستراح اليه . وقد روى العسقلانى ما نصه (وقال أبو سعد المطور : سمعت فارس بن بكران الشيرازى يقول ، وكان

من أصحاب أبى حيان التوحيدى قال : لما احتضر أبو حيان كان بين يديه جماعة فقالوا اذكروا الله فان هذا مقام خوف ، وكل يسعى لهذه الساعة وجعلوا يذكرونه ويعظونه فرفع رأسه اليهم وقال : كأنى أقدم على جندى أو شرطى انما أقدم على رب غفور ، وقضى)(٢٠) ·

وهذا نتيجة لازمة عن تعبيرات الاشارات ومنها (اللهم : انا نهب بريح ربوبيتك ، ونزكو بعز سطوتك ، ونقول باذنك ، ونسكت للعجز عن وصفك ، ونتفكر متحيرين فى عظمتك ، ونفتخر منتسبين الى عبوديتك ، وندل بذكرك ، ونذل لأمرك ، ونحن فى كل حال الى وجهك ونغار عليك ، ونرى أن لا تصل اليك الا بأن نتفصى من كل ما هو سواك شوقا الى السكنى فى ذراك ، ونزاعا الى أن نراك)(٢١) ·

وأيضا (الهنا : جهلوك فخالفوك ، ونكروك فجحدوك ، ولو فطنوا لما فاتهم منك لأحبوك ، ولو أحبوك لعبدوك ، ولو عبدوك لعرفوك ، ولو عرفوك لكنت لهم فوق الأم الرءوم ، الأب الرحيم يا ذا الجلال والاكرام)(٢٢) ·

وشكوى التوحيدى التى لازمته طوال حياته ومنذ البداية تظهر معه فى الهوامل الذى يعتبره الأستاذ أحمد أمين أول مؤلفاته ، اذ يقول (ويظهر اننا اذا أردنا أن نؤرخ كتب أبى حيان المتداولة بيننا وجدنا أولها الهوامل) ويشير مسكويه الى شكوى التوحيدى فيقول (قرأت مسائلك التى سألتنى أجوبتها فى رسالتك التى بدأت بها فشكوت فيها الزمان ، واستبطأت بها

---

(٢٠) ابن حجر العسقلانى – لسان الميزان جـ ٦ ص ٣٧٠ ·
(٢١) الاشارات الالهية ، ص ٣٥٤ – ٣٥٥ ·
(٢٢) الاشارات الالهية ، ص ٣٥٥ – ٣٥٦ ·

الاخوان فوجدتك تشكو الداء القديم والمرض الجيم)(٢٣) .

وهذا يعنى إن الحرمان لازم التوحيدى . وأن هذه الحياة العاثرة وسوء الحظ ، وخشونة وقسوة البشر معه لم تفارقه أبدا . ولى أن أعجب وسط هذه القسوة ، ووسط هذا العذاب ، والشعور بالامتهان ، وتكالب الظروف ، كيف صمد التوحيدى ، بل كيف استطاع أن يحتفظ بكل هذا الصفاء الذهنى ، وهذه المعرفة الواسعة ، وهذا التحصيل الذكى ، وأقصد به التحصيل الذى ليس هو مجرد حفظ ، بل هو تحصيل تفاعل ، لانه ينتج فكرا جديدا ناضجا ، ويثير اشكالات فلسفية متعددة ، كيف استطاع بحق أن يتحمل كل هذا الظلم والهوان ؟

وما كان الرد على شكواه دائما الا الخيبة ، وهذا مسكويه يخاطبه قائلا (فأنظر الى كثرة الباكين حولك وتأس ، أو الى الصابرين معك وتسل فلعمر أبيك انما تشكو الى شاك وتبكى على باك ، ففى كل حلق شجى ، وفى كل عين قذى ، وكل أحد يلتمس من أخيه ما لا يجده أبدا عنه ، ولو كان حد الصديق ما رسمه الحكماء حين قالوا : صديقك آخر هو أنت الا أنه غيرك بالشخص)(٢٤) .

ومما يلفت النظر ويستأهل المناقشة موقف التوحيدى من الناس ، فالتوحيدى مع انه يرى الشر طبعا فى البشر فيذكر على لسان فتى من خراسان قوله (الاحسان من الانسان ذلة والرحمة من القادر أعجوبة ، والظلم من المذل مألوف)(٢٥) .

---

(٢٣) احمد امين ـ مقدمة الهوامل والشوامل ، ص ى .
(٢٤) الهوامل والشوامل ، ص ١ ، ٢ .
(٢٥) مثالب الوزيرين ، ص ٣٤٩ .

وهو يقول صراحة ان (الشر طباع ، والخير تكلف ، الطينة أغلب)، ومع انه سـاء ظنه الى هذه الدرجة بالناس فقد ظل يأمل فيهم وفى الزمان حتى لحظات اليأس ، وفيها يتكشف له عبث الرغبة فى الجزئيات ، وسخافة التكالب على الدنيا ، وفجاجة التمسك بمظاهرها • فجاء موقفه وكأنه حكم بلا جدوى ما كتب وسطر ، أو كأنه يحكم بلا جدوى حياته ، أو لعله أراد أن يحكم بعدم استحقاق النـاس لمـا عاشه • أقول ان ما يلفت النظر ان التوحيـدى ظل يشكو الى الناس حاله ، الزمان ، وان بدأ للعيان ان الشكوى هى شكوى مادية فقـط ، وأخشى بذلك أن نكون قد بسطنا الأمور جدا ، فالأغلب ان الشكوى المـادية هى السطح الخارجى ، وما غربة التوحيـدى عن فقر وحرمان مادى ، وكأننا لو عوضـناه لتغير كلية ، ولكننى أرى أن غربة التوحيدى أعمق بل لعله لو وجد ما طلب ما سكن وارتاح ، بل كانت تخف نبرة الحزن فترات ، ولكن هذه الزفرات كانت لا بد أن تجد لها منفذا • حقيقى أن التوحيـدى يبدو وباعترافه يطلب الذكر بين الناس ، ولكنى أزعم أنه حتى لو تحقق له ذلك ما كان سـيجد الهدوء بل لظل فى غربته وألمـه ، يشكو عزلته وفقدانه التواصل مع الآخرين • فغربته وجودية ، انها تفاعل مع الحياة وموقف منها • أعود فأقول : ان التوحيدى لم يكف عن الشكوى لانه لم يكف عن الأمل فى التواصل ، وربما استطاع علم النفس الوجودى أن يفسر لنا موقف التوحيـدى على أنه موقف من الحياة ، ورسالة موجهة الينا ، هذه الرسالة (وجود انسانى)(٢٦) ، لقد كان التوحيـدى يشكو وهو يأمل فى التواصل وفى محاولة للامتلاك • ونجد مسـكويه يدرك بحق عزلة الانسان الحقيقية وأنه جزيرة يتألم وحده ، ويرى ان لكل مشـاكله

---

(٢٦) فخرى الدباغ — علم النفس الوجودى ، مجلة الفكر المعاصر ، العـدد العشرون ، أكتوبر ١٩٦٦ •

وهمومه ، ودموعه أيضا (انما تشكو الى شاك ، وتبكى على باك)(٢٧) .
ولذلك نرى مسكويه يدعو الى سلوك قد يكون موفقا فى الحياة فى تحقيق النجاح فى الحياة العملية مع الناس ، ولكن بأسلوب سطحى لأنه قائم على المغالطة مع النفس أو أنه بتعبير أدق أسلوب (الأنذال) على حد تعبير (سارتر) بينما أسلوب التوحيدى هو أسلوب (الغشاشين) .

فمسكويه يقول (وبعد ، فانى أرى لك اذا أحببت معايشة الناس ومخالطتهم وآثرت لذة العمر وطيب الحياة ، أن تسامح أخاك ، وتغالط فيه نفسك ، حتى تغضى له عن كل حق لك ، وترى عليك ما لا يراه لنفسه)(٢٨) .
ويقول (ولا تعود عشيرك وجليسك شكواك فيأنس به ثم لا يشكيك ولا تكثر عليه من العتب فيألفه ثم لا يقبله . هذا ان لم يكن عنده لك أكثر مما عندك له ، ولم تهجم منه على صدر محتش وغرا ، وقلب ممتلىء رضا ، فانك حينئذ تهيج بلابله ، وتثير ضغائنه وتذكره ما تناساه كرما أو تكرما . وطواه حلما أو تحلما ، وهذا ان أنصفك فلم يتسرع اليك ، وصدقك فلم يتكذب عليك ، ومن عرف طبع الزمان وأهله ، وشيمة الدهر وبنيه لم يطمع فى المحال ، ولم يتعرض للممتنع ، ولم ينتظر الصفو من معدن الكدر ، ولم يطلب النعيم فى دار المحنة)(٢٩) .

ولا أنكر طبعا مدى واقعية مسكويه هنا فهو يدرك سلوكيات البشر، وديناميات التفاعل الانسانى ، ولكن التوحيدى يدرك ذلك أيضا وهو نافذ البصيرة فى الناس فيصف أخلاقهم ، ويدلل على الباطن من السلوك الظاهر بلمحة أو ايماءة ... الخ . ولكن مسكويه بعد أن أدرك قانون التعامل البشرى وضع يده على الحل الأمثل فى السلوك العملى ، أما التوحيدى حتى بعد أن عرف هذا جيدا بل ربما أفضل لأنه — وكما رأى الأستاذ أحمد

---

(٢٧) الهوامل والشوامل ، ص ١ .
(٢٨) الهوامل والشوامل ، ص ٢ .
(٢٩) الهوامل والشوامل : ص ٣ .

أمين بحق (واسع الأفق متعدد النواحى ، وهو فى ذلك أيضا يفضل مسكويه اذ كان فيلسوفا مع الفلاسفة ومتكلما مع المتكلمين ، ولغويا مع اللغويين ومتصوفا مع المتصوفين ونحو ذلك)(٣٠) (وكان مسكويه أضيق منه أفقا)(٣١) ٠

أقول ان مسكويه حل الاشكال كأى رجل خبير بالحياة ، ولكن تغلبه روح التجارة ، ألم يكن حسب تعبير أيامنا هذه وزيرا للمالية ، ومديرا لمكتبة عضد الدولة(٣٢) واذن فقد أخذ ما يلائمه ، أما التوحيدى الفيلسوف فقد رأى الأشكال ، وكشف تعقيداته ، وتعذب فى محاولة الفهم ، وراح يعيش المشكل ولا يبحث عن مجرد تكيف مع الواقع ، وليس كل تكيف مع الواقع هو فى حقيقته نجاحا أو حتى حالة سوية ٠ لقد كان تفاعل التوحيدى مع الحياة فريدا مؤكدا بذلك الطابع الذاتى لهذه التجربة الحية ، وقد وجد غايته فى المناجاة الصوفية وكأنه (لبويتيوس) فى (عزاء الفلسفة) عندما حكم عليه بالاعدام فتصور الفلسفة التى نشأ فى بيتها وتعلم على يديها ٠ وقد جاءته تخفف عليه ما هو فيه وتقاسمه آلامه وهو الذى تحمل من أجلها كثيرا من الآلام(٣٣) ، أقول كأن التوحيدى وجد عزاءه فى الصوفية ، وفى أعذب صور المناجاة ، انه الانسان بضعفه وآماله ، ومخاوفه ، وحبه وشوقه ، أمام الله ، الله فى هذا التصور المطلق التنزيه كما يصوره الاسلام ٠ (والى من تكلنا ونحن خلقك ؟ تولنا كيف شئت ، ساخطا وراضيا ، فقد استسلمنا وسلمنا)(٣٤) ٠

---

(٣٠) أحمد أمين : مقدمة الهوامل والشوامل ، ص و ٠

(٣١) أحمد أمين : مقدمة الهوامل والشوامل ، ص و ٠

(٣٢) أحمد أمين : المرجع السابق ، ص ١ ٠

(٣٣) عبد الغفار مكاوى : عزاء الفلسفة لبويتيوس ، تراث الانسانية ، مجلد ٦ ، ص ٥٦٢ — ٥٧٦ ٠

(٣٤) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٢٦٠ ٠

ثقافة التوحيدى

تميزت ثقافة التوحيدى : بالتنوع ، والتعمق ، والابداع ، فاما عن التنوع فنجده فى المدى الواسع فى مجالات الفكر التى يتناولها بالسرد أو النقل أو المناقشة ، وابداء الرأى فى هذه الاتجاهات المختلفة ، وقد غزر انتاجه وكثرت معارفه فكتب رسالة فى العلوم ، ورسالة فى فن الكتابة فتحدث فيها عن أنواع الخطوط حديث العارف المتقن لعلمه ، وتحدث فى النحو وكتب (رسالة الحياة) ، وكتابا فى الصداقة والصديق ، وذكر فى كتابه (الامتاع والمؤانسة) وكتاب المقابسات ، البصائر والذخائر ، ألوانا شتى من المعارف ٠

أما التعمق : فنلمحه فى عرضه لهذه الأفكار والاتجاهات المختلفة ٠

والتوحيدى لا يدعى ما ليس عنده ، بل هو أقرب الى التواضع منه الى أى شيء آخر ، اذا كان الأمر متعلقا بالعلم والعلماء(١) ٠ وهو مع كثرة الموضوعات التى يكتب فيها نجده فى جلها متمكنا من موضوعه محيطا بدقائق علمه ٠

أما ابداعه : فكان فى أكثر من جانب وأولها هذه الموسوعية التى تميز بها فى خاصية الاتفاق أو الموافقة بين هذه المعارف فنجده قد فلسف الأدب ، وأدب الفلسفة حتى ليأتى وصف ياقوت له بأنه : (فيلسوف الأدباء وأديب الفلاسفة)(٢) صادقا كل الصدق ، ونجده أيضا فى قدرته على

---

(١) الامتاع والمؤانسة : جـ ١ ص ٣٢ ٠

(٢) ياقوت : معجم الأدباء : جـ ١٥ ص ٥ ٠

صياغة الأفكار الفلسفية فى أسلوب أدبى متميز ، مبسطا الفلسفة ، مقربا مسائلها للعامة ، وقد بلغ شـأوا بعيدا فى المناجاة الصوفية ، نلمح ذلك فى (الاشارات الالهية) ، ويحق عده آدم متز أعظم كتاب النثر العربى على الاطلاق ٠

وهو ان كان قد تأثر بكثير من رجال الثقافة والعلم فى عصره (الذى كان من الناحية العلمية تتويجا للأعمال الثقافية السابقة والجهود المبذولة فى الترجمة والتأليف والشروح أو التلخيص)(٣) فقد كان عمق ثقافته وتنوعها معا مكملين لابداعه الذى تمثل فى الاسـتفادة من هذه المعارف فى المناقشة ، ومقارنة الفكرة بالفكرة ، وايضاح الغامض ، وتحديد المعنى تحديدا واضحا ، ولعل ذلك من أهم ملامح التوحيـدى الفكرية ، كل ذلك يصب فى أسلوب أدبى مميز ٠

وقد قيل أيضا (أن التنوع الشـديد فى ثقافة أبى حيـان هو الذى أعطـاه الحق فى أن يقرن نفسه بالجاحـظ حتى غدا البعض متجـاوزا فى تقديره ٠٠٠ فاذا كان الجاحـظ أستاذ علماء الكلام فى الأدب فى القرن الثالث فأبو حيـان كان أستاذ الفلاسفة فى الأدب فى القرن الرابع ٠٠ فلقد اتسم تراث أبى حيـان بمزية الاختصاص اضافة الى التنوع)(٤) ولا أحد ينكر الاتجاه الفلسفى عند كل من الجاحـظ والتوحيـدى ٠ وان تحرج البعض فى وصفهما (بالفيلسوف)(٥) ، الا أن التوحيـدى صلته بالفلسفة صلة مباشرة وقوية ومن هنا كانت ضرورة دراسته فلسفيا ، وذلك لأكثر من سبب أيضـا :

---

(٣) آدم متز : الحضارة الاسلامية فى القرن الرابع الهجرى جـ ١ ص ٤٢٤ ٠
(٤) عبد الأمير الأعسم : أبو حيان التوحيدى ، ص ٧١ ٠
(٥) عبد الأمير الأعسم : المرجع السابق ، ص ٧١ ٠

أولا : نلمح فى كتبه تأثرا بالفكر الفلسفى الى حد كبير بحيث يؤدى تحليل أعماله الى وجود اتجاه فلسفى واضح ٠

ثانيا : ان دراسة الأدب الفلسفى فى تراثنا الفكرى أمر هام للغاية فى اطار دراستنا للتراث ، اذ أن ذلك من شأنه أن يتيح فرصة اكتشاف أبعاد جديدة فى التراث ، وبنيات فكرية تعطى ثراء للفكر العربى ٠ والواقع أن أبا حيان (لم يكن ليحسب شخصا عاديا فى مسار أهل الأدب والفكر ، بل امتاز بعبقرية ذات نفح خاص هى هذا الاقتدار العظيم علىالجميع بين الوعى الفلسفى والأدب الرفيع والتمكن من الاختيار)(٦) ٠

ثالثا : ان التوحيدى كان متصوفا وقد بلغ فى مناجاته وابتهالاته شأوا بعيدا فى (الاشارات الالهية) ٠ ان يكن قد تأثر وأعجب بهم حيث صحبهم فى أول أمره ، ثم انقطع عنهم ، ثم عاد ليصحبهم فى فترات مختلفة من حياته ، واذا كان يمكن القول بأن التوحيدى قد تأثر بكثير من الصوفية قبله أو من معاصريه(٧) ، الا أن (الناظر فى بعض ما وصلنا من كتابات هؤلاء الاعلام يجد بونا شاسعا بينهم وبين أبى حيان من حيث المنزلة الأدبية للمناجيات والأدعية والخطابات الصوفية)(٨) ٠

ولكن يبقى لأبى حيان تميزه الأدبى والروحى والفكرى أيضا ، اذ امتزجت تجربته الروحية بتجربته فى الحياة الاجتماعية ، وقد خاض غمارها يشاهد ويراقب وينقد وينصح ويتقرب فيفشل ، ويطلب الأجر فيرد خائبا ، ويسعى للمكانة الاجتماعية بأدبه وعلمه فيعود مجروحا ، ويخوض

---

(٦) عبد الأمير الأعسم : أبو حيان التوحيدى ، ص ١٣٣ ٠

(٧) وداد القاضى : مقدمة الاشارات الالهية ، ص ١٩ ٠

(٨) وداد القاضى : مقدمة الاشارات الالهية ، ص ١٨ ٠

فى النفس الانسانية فى عصره ممثلة في الأديان والعلماء والوجهاء فيلحظ ما خفى من أسرار النفس وخباياها ، ويقف على ما انطمس على غيره من بواعث السلوك وغاياته ، ويستمع الى أساتذة عصره فى الفقه والنحو واللغة والفلسفة وغيرها من العلوم ، ويشارك مجالس الأدباء والوزراء ، ويرصد هذا التفاعل الاجتماعى الحى فى هذه المجموعات ، وينظر الى مجتمعه وطبقاته فاذا به يستخرج أنماط السلوك والقيم فى هذه الطبقات من التجار والعلماء والوزراء والعامة ، وكان للفلسفة أثر كبير فى نفسه ، ولكن كان للدين الأثر الأول والأعمق وللتجربة الروحية (وقد نشأ أبو حيان سنيا مهالا الى الحديث والأثر)(٩) .

لذا فلا غرابة أن يرفض علم الكلام ، وينقد أصحابه ، ولكنه لا يرفض الفلسفة ولا يجد تعارضا بينها وبين الدين ، وانما يختلفان فى الطريق (فيما ذهبت جماعة السجستانى) .

وقد تعرف التوحيدى على الصوفية وصحبهم فى فترة مبكرة فيما نعلم فتتلمذ على أحد اعلام الصوفية فى عصره(١٠) وكان قد حج عام ٣٥٣ حيث تعرف فى مكة على مجموعة من الصوفية وسأل أحدهم عن معنى الحديث « بدأ الاسلام غريبا وسيعود غريبا ، فطوبى للغرباء من أمتى » (وهذا السؤال يكشف عن روح المريد ، لان هذا الحديث كان شاغلا لأذهان المتصوفة ، واهتمام أبى حيان به نوع من اشغال بال المريد بما كان يدور حول هذا الحديث من آراء وتفسيرات)(١١) . وربما يشير هذا الى بواكير اهتمامه بقضية الاغتراب .

---

(٩) احسان عباس أبو حيان التوحيدى ، ص ٤٤ .
(١٠) عبد الرازق محى الدين : أبو حيان التوحيدى ، ص ٢٢ .
(١١) احسان عباس : أبو حيان التوحيدى ، ص ٤٥ .

ومن جهة ثانية يظهر السؤال دلالة واضحة على شعور التوحيدى بالاغتراب فى مرحلة مبكرة من عمره ، ولعل هذا الشعور قد عاشه التوحيدى فى فترة صباه ، وازداد مع الوقت فى المنحى الروحى تعميق هذا على المستوى الفكرى مع ازدياد ادراكه لقضايا الانسان وتساؤلاته حول المصير الانسانى وحول الحكمة فى الوجود ، وكانت قمة هذا الشعور حيث تحول لقضية تناولها فى شكل مناجاة صوفية ، ولم يخف الأثر الفلسفى فى تصوف التوحيدى فجاءت الاشارات الالهية فى قالب فريد ، وقد كتبها فى قمة نضجه الأدبى والفكرى تثريها تجربة حية غنية ، وان كانت مؤلمة وممضة ، فاستطاع بذلك (أن يمزج فى اشاراته الصوفية بين كتابة النماذج للرسائل الصوفية وبين التعبير الوجدانى الذاتى ، فانه ارتفع بأسلوبه الى درجة لم يبلغها أى من المتصوفين قبل ، بل الى درجة لم يكن قد بلغها فى أى من مؤلفاته السابقة أيضا)(١٢) .

وقد تعرف على مجالس العلم والأدب ورجاله فى عصره حتى (قل أن نجد شخصية فى عصره بغدادية أوبصرية أو رازية أو خراسانية أو سجستانية حجازية أو شامية الا التقى بها وتحدث اليها وروى عنها)(١٣) .

وفى المقابسات نجد روايات عن مجلس السجستانى ومجلس أبى الحسن العامرى ، ومجلس يحيى بن عدى ، ومجلس عيسى بن على ، ومجلس أبى بكر القومسى ، ومجلس أبى زكريا الصيمرى وكان يحضر هذه المجالس اعلام العصر فى الأدب والفلسفة واللغة .

---

(١٢) وداد القاضى : مقدمة الاشارات ، ص ٢٠ .

(١٣) عبد الرازق محى الدين : أبو حيان التوحيدى ، ص ١٢٤ .

وقال ياقوت عنه (كان متفننا فى جميع العلوم من النحو واللغة والشعر، والأدب والفقه والكلام على رأى المعتزلة ، وكان جاحظيا يسلك فى تصانيفه مسلكه ... وهو (كثير التحصيل للعلوم فى كل من حفظه ، واسع الدراسة والرواية ، وكان مع ذلك محدودا محارفا يتشكى صرف زمانه ويبكى فى تصانيفه على حرمانه)(١٤) .

وقال عنه السبكى و (كان اماما فى النحو واللغة والتصوف فقيها مؤرخا)(١٥) . اما إبن حجر العسقلانى فيقول (وقال ابن النجار فى الذيل كان أبو حيان التوحيدى فاضلا لغويا نحويا شاعرا له مصنفات حسنة وكان فقيرا صابرا متدينا حسن العقيدة ، سمع أبا بكر الشافعى وأبا سعيد السيرافى والقاضى أبا الفرج المعانى وأبا الحسن بن شمعون وغيرهم ومن شعره :

قل لبدر الدجى وبحر السماحة   والذى راحتاه للناس راحة

ما تركت الحضور سهوا ولكن   أنت بحر ولست أدرى السباحة

ويقول السبكى (وتفقه على القاضى أبى حامد المرزورى وسمع الحديث عن أبى بكر الخلدى ، ولعل القاضى أخذ عنه التصوف ، وغيرهم روى عنه على بن يوسف ومحمد بن منصور بن حكمان وعبد الكريم الفارسى ومحمد ابراهيم ابن فارس الشيرازى ، وسمع منه أبو سعد عبد الرحمن بن محمجة الاصبهانى بشيراز فى سنة أربعمائة)(١٦) .

---

(١٤) ياقوت : معجم الادباء جـ ١٥ ص ٥ ـ ٦ .
(١٥) السبكى : طبقات الشافعية ، جـ ٤ ص ٢ .
(١٦) العسقلانى ، المرجع السابق ، ص ٣٧٠ .

من سمات الوضوح فى فكر التوحيدى

تحديد معانى الألفاظ

ويهتم التوحيدى اهتماما بالغا بتحديد معانى الألفاظ ، ولكنه عندما يفعل ذلك لا يقصد التعريف اللغوى أو القاموسى فقط ، ولكنه يريد أيضا أن يوضح مفهوم الحد ، وهو اذ يذكر الحد يقول وانما أعنى به كذا وكذا ، ولذلك (فتحليلنا لمفهوم أى حد منطقى مثلا ان هو الا تركيب لما صدقاته وبالعكس)(١) • ولا أريد أن أجعل من التوحيدى فيلسوفا تحليليا بالمعنى المعاصر ، ولكن أقول انه يريد (لكونه مفكرا واضح التفكير) أن يحدد مفهوم اللفظ ، حتى لا تختلط المفاهيم للحد الواحد ، فيحدث من ذلك خلط فى الفهم • وهو بعد أن يقوم بذلك ، وبناء على المفهوم الذى يطرحه يقدم أسئلته أو اشكاله وجوابه • وهو هنا انما يذكرنا بسقراط فى طلب الحد فيما يصوره أفلاطون فى محاوراته عندما يسأل سقراط محدثه ماذا يعنى بكذا وكذا • مثل ماذا يعنى بالعدالة • ومن هذا المنطلق يجرى حواره حتى يصل الى المعنى الصحيح فيما يراه ، وما يوافقه عليه محاوره ، ليصل بذلك إلى حقيقة يمكن الاعتماد عليها •

ويسأل التوحيدى عن الحياء ، ولكنه يسأل أولا ما هو ، وفى ذلك تحديد ما يقربه من البغية ويسهل درك الحق ، ويسأل عن التناقض فى السلوك الانسانى ، ومن هذا ان الانسان يستحى من القبيح مرة ولكنه يتبجح به مرة أخرى فما السبب ؟ وكما هو واضح من النص يظهر اثر هذا التحديد فى تقريب وتسهيل درك الحق ، وهو يحاول بتعدد أوجه السؤال

---

(١) عزمى اسلام : فتجنشتين ، ص ٦٢ •

أن يحدد أيضا مسار الاجابة أو تحليلها ، فهو بعد أن يسأل عن الحياء يتبع ذلك بالسؤال عن قول الرسول (صلى الله عليه وسلم) (الحياء شعبة من الايمان) ويسأل كيف يكون كذلك والايمان فعل والحياء من آثار الطبيعة كما أشار بعض العلماء . ويحلل سؤاله الى عناصر أوضح وأبسط ، فيسأل اذا ما كان الحياء محمودا فى كل موضع أم هو فى شأن دون شأن ، ومقبول فى حال دون حال ؟

وهو باثارته لهذا الاشكال حول موضوع الحياء بوصفه شعبة من الإيمان يطرح للنقاش أيضا ضمنيا عناصر الايمان ، وكذلك يطرح صيغه أخلاقية ، ويحدد أبعادها بعد أن يطلب المراد بها بدقة ، ويعد بتحديد المعنى . وأحيانا أخرى يلجأ الى تعريف اللفظ عن طريق تعريف المناقض له ، وقصده في ذلك كله توضيح الفكر وجلاء الغامض بقوله (ما الخصائص الفارقة بين حقائق المعانى فى ألفاظ دائرة بين أهل العقل والدين ، وهى أسماء طابقت أغراضا لكنها خفية الأصول جلية المعانى) .

وهو يسأل أيضا : ما القوة ، والقدرة ، والاستطاعة ، والطاقة فهى وفاء القوة بالمحمول عليها ، والشجاعة ، والنجدة والبطولة والمعونة ، والتوفيق . واللطف ، والمصلحة ، والتمكن والخذلان ، والنصرة ، والولاية ، والملك ، والرزق والدولة ، والجد والحظ ، وهو يقول بعد ذلك (فانا المحدود والمحدود ، والمحظوظ ، والحظى والجدى ، فكل ذلك مراد به معنى ، ومرمى به غاية ، ولكن البيان عنها عزيز والتحقيق فيها شديد)(٢) .

ومن أدل الأشياء على عناية التوحيدى بتوضيح مراده أيضا النص الآتى اذ أنه بعد أن يتحدث عن الديانين الذين افتقدهم عصره يقول :

---

(٢) الهوامل والشوامل : ص ٩٤ ـ ٩٥ ، مسالة ٣٤ .

(وكانوا اذا تلاقوا تواصوا بالخير وتناهوا عن الشر ، وتنافسوا فى اتخاذ الصنائع وادخار البضائع : أعنى صنائع الشكر ، وبضائع الأجر)(٣) ٠

ومن ذلك أيضا سؤاله عن الفرق بين الحادث والقديم ، وبين القديم والعتيق ، ويرى التوحيدى ان الحادث من شأن الحى الذى يلهج ، وللحادث التعجب ، أما القديم فله التعظيم والاجلال ، والقديم اما بالزمان ، واما بالدهر، أما قديم الزمان فمثل المعادن التى بعد العهد بمبادئها ، وأما قديم الدهر فالعقل والنفس والطبيعة ، فالنفس عنده على هذا قديمة بالدهر ، والله يسمى بالقديم لهذا السبب ولأن العتيق قد تعنى التعظيم ولكن من جهة ثانية تعنى قدم مجهول من الزمان(٤) ٠ واذا كان التوحيدى قد وصف الله بالقدم والنفس أيضا فهو يحلل بعد ذلك معانى الحادث والمحدث والحديث ، وعنده أن (الحادث ما يلحظ نفسه والمحدث ما يلحظ مع تعلق بالذى كان عنه محدثا ٠ والحديث كالمتوسط بينهما مع تعلق بالزمان ومن كان منه وهنا شىء آخر ، وهو الحدثان والحدثان ، فأما الأول فكأنه لما هو مضارع للحادث ، وأما الحدثان فكأنه اسم للزمان فقط(٥) ٠

---

(٣) الامتاع والمؤانسة : جـ ١ ص ١٧ ٠
(٤) الامتاع والمؤانسة : جـ ١ ص ٢٤ ٠
(٥) الامتاع والمؤانسة : جـ ١ ص ٢٥ ٠

الباب الثانى

الإلهيات فى فلسفة التوحيدى

الفصل الأول

رأى التوحيدى فى الفلسفة وعلم الكلام وعلاقة الفلسفة بالدين

- موقف التوحيـدى من الفلسفة .
- رأى التوحيدى فى الدين والفلسفة ـ اخوان الصفا .
- رأى التوحيـدى فى علم الكلام والمتكلمين .

١ ـ موقف التوحيدى من الفلسفة

ذكرت ان التوحيدى قد تبع مدرسة السجستانى فى فصل الفلسفة عن الدين ، وان قالت أن الفلسفة طريق والدين طريق ، والوحى لا يحتاج الى الفلسفة ، والفلسفة تحتاج الى الوحى ، وكان موقف التوحيدى من الفلسفة موقف الراضى والمعجب . أما موقفه من علم الكلام فكان موقف الرافض له ، اذ يرى فيه قولا بلا عمل ، هذا والتوحيدى ينصف العقل ويجعل له مكانا لائقا فى بنائه الفكرى ، فيجل البحث فى العقل ، الذى هو « أفقه أعلى وعالمه أشرف ، وآثاره ألطف ، وميزانه أشد اتصالا ، وبرهانه أبعد مجالا ، وشعاعه أقوى سلطانا ، وفوائده أكثر عيانا(١) .

ويرى التوحيدى أن غاية الفلسفة هى التوحيد فاليه (تنتهى الفلسفة بأجزائها الكثيرة وأبوابها المختلفة وطرقها المتشعبة)(٢) .

والتوحيدى يربط بين الفلسفة والسلوك اذ يرى ان المتفلسف الحق لا بد له من العمل بما وصل اليه بحثه الفلسفى ، فالفلسفة والأخلاق العملية مرتبطتان ، فكأنه فى ذلك يأخذ موقف سقراط عندما يجعل الأخلاق معرفة: فالتوحيدى يرى ان التفلسف على بصيرة يقتضى السير فى نفس ما يؤدى اليه الطريق الفلسفى ، وبالتالى فالذى يتفلسف على بصيرة ومعرفة لا يرضى بالسلوك المخالف لحسن الخلق من كرم وتدين ، ويستنتج من ذلك فى تطبيق عملى انه لن يوجد متفلسف على بصيرة وعلم يرضى سيرة ابن العميد أو يحمد

---

(١) الهوامل والشوامل : ص ١٢٧ .

(٢) الامتاع والمؤانسة : جـ ٣ ص ١٣٥ .

هديه أو يراه قدوة ، أو يعده سعيدا(٣) ٠

وبالتالى يصبح فعل المتفلسف عند التوحيـدى مجاهدة للنفس ، ومعاناة وليس مجرد ترديد ألفاظ ، وذكر حكم ، ولذلك يعجب التوحيـدى بمن يذكر أنه يتفلسف أو يذكر أقوال الفلاسفة ويدعى دراسة الفلسفة دون عمل (فكأن الفلسـفة انما تكون بالدعوة باللسـان من غير عمل ومعـاناة ورياضة وقمع الشـهوة اذا غلبت ، وردع النفس اذا طغت ، واستصلاح الأمور بالعدل المؤثر فيها وطلب السعادة ، والفوز فى العاقبة على ما رسمه علماؤها وحققه حـكماؤها ، هيهات : ظن لا تسـافر فيه العين ، وقول لا يصبر على لفح الكير(٤) ٠

والتوحيـدى يحترم الفلاسفة ، ومن ذلك ما يقوله عن سقراط وهو يعرض رأيا له فى النفس ، ثم يعلق على قول سقراط قائلا (وهذا الذى قاله هذا الفاضل بين)(٥) مما نرى منه اكبارا لشيخ فلاسفة اليونان ٠ ولكن وهو يتحدث عن المعرفة والسلوك يرى ان من الفلاسفة من يذم مقابح الأخلاق، ومع ذلك يفعل ما قد ذمه من السلوك ، فمثله فى ذلك مثل الطبيب الذى ينهى عن التخليط فى المآكل ثم ينهمك فى كثيره ، لكن ذلك لا ينفى ان المتفلسفين هم أطباء النفوس ، يقول (ومن المتفلسفين الذين هم أطباء النفوس من كان يذم مقابح الأخلاق ومفاحش الأفعال ويرتكبها فى خلواته)(٦) ٠

ولكن يبدو أن التوحيـدى لا يرى فى ذلك تفلسـفا على الحقيقة فالموقف الحقيقى للمتفلسف والفيلسوف هو العمل بما يقول ، ولذلك فهو يقص علينا

---

(٣) الامتاع والمؤانسة : ج ٣ ص ١٣٥ ٠
(٤) مثالب الوزيرين : ص ٣١٣ ٠
(٥) رسالة الحياة : ص ٦٤ ٠
(٦) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٣٨٧ ٠

فى (الصداقة والصديق) أنه قد سأل عن شخص يستجيز قتل النفوس وهو يتفلسف ، مما كان عند التوحيدى موضعا للاستنكار والتعجب ، يقول (قلت لعلى بن القاسم : كيف يستجيز قتل النفوس وهو يتفلسف ؟ قال : يا هذا ، الدين الذى نشره الله على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم ، ينافق به ، ويكذب فيه ، والفلسفة التى وضعت على ألسنة قوم مجهولين لا يجوز أن ينافق بها ويكذب فيها ؟ انما كان يتشبع بما يقوله ويدعيه ، ويحب أن يكون مباينا لهذا السواد الذى هو فيه · وحب الجاه ، وحب الرئاسة ، وحب المال مهالك الخلق أجمعين)(٧) ·

والتوحيدى اذ يهتم بالمقارنة بين الموقف الفكرى والسلوك يعجب مثلا من ابن العميد كيف يكون على هذا البخل والنذالة وهو يدرس أفلاطون وسقراط وأرسطو ، ويقف على كلامهم فى الأخلاق وحدودها وكيف أنهم أوضحوا خفاياها وميزوا رذائلها وبينوا فضلها ، وحثوا على التخلق بها(٨) ·

وهؤلاء الفلاسفة انما دعوا الى الزهد فى الدنيا والقناعة باليسير من حطامها ، وبذل الفضول للمحتاجين والمنتجعين بسببها والاكتفاء بما يمسك الرمق ، فالسعادة العظمى فى رفض الشهوات ، والاحسان الى الناس ، وغير الناس بغير امتنان ولا اعتداء ولا طلب جزاء ولا استحماد · واذا كان التوحيدى يذكر أيضا على لسان على بن المنجم أن البخل غالب على أهل الفلسفة الا أن ذلك قائم فى رأى على بن المنجم فى تعليله لقوله على النجوم والتنجيم : والغالب فيما يقول التوحيدى فيما سبق على لسانه أن ينسب الفضل اليهم ·

---

(٧) الصداقة والصديق : ص ١٩٠ - ١٩١ ·

(٨) مثالب الوزيرين : ص ٢٤١ ·

والتوحيدى فى ميدان الفلسفة يرى أن أبواب البحث عن كل موجود أربعة وهى : هل - وما - أى - ولم(٩) . وهو يطرح فى مرحلته المبكرة سؤالا حول السؤال الفلسفى عن المعدوم ويعجب من الاختلاف فيه ، وعن سبب اطالة المتكلمين فى اسمه . وهو فيما يقول لم ير مسألة لا تمكن من نفسها غيره .

واذا كانت الفلسفة تعرف أحيانا بموضوعاتها أو مباحثها ، كمبحث المعرفة ، أو مبحث الوجود ، أو مبحث القيم .. فالاجابة على ما تثيره هذه الموضوعات هى التى تكون المذهب أو تشكل فكرة بنية فلسفية ، فالواقع أن المذهب هو اجابة على أسئلة واثارة للمشكلة قبل هذا ، فالفلسفة من هذه الزاوية هى التساؤل اذن ، وفى الاجابة والسؤال أحيانا خروج عن المألوف ، ولم يكن سقراط وهو يستخدم منهجه المسمى التهكم والتوليد ، والذى هو فى محوره طرح للأسئلة حول الموضوع المثار انطلاقا من رأية ان المعرفة تذكر ، أقول لم يكن سقراط الا سائلا وفى سؤاله هذا يطرح من قبل سؤالا آخر حول ما اذا كانت المعرفة مكتسبة أو سابقة ؟ أهى تذكر أم تعلم ؟ وما حدودها ، وما الوسيلة اليها ، وقبل كل ذلك ما امكانياتها ، ولذلك فقد اهتم بالبحث فى الحدود ، وطلب الحد الكلى طلبا مطردا اذ غاية العلم عنده هى ادراك الماهيات ، بذلك كان سقراط (أول من طلب الحد الكلى طلبا مطردا وتوسل اليه بالاستقراء)(١٠) .

ولذلك نجده فى محاورة أوطيفرون يسأله سقراط وهو يتمنى أن يكون على حق فيما يزعمه فيقول (والآن بحق زيوسرس قل لى ما أكدت منذ

---

(٩) الهوامل والشوامل : ص ٣٤١ .

(١٠) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، ص ٥٢ - ٥٣ .

لحظات انك تعلمه علم اليقين ، بأى شىء هى فى رأيك التقوى ؟ وما هو الضلال سـواء كان ذلك فى حالة القتل أو فى حالة أخرى ؟ أو ليس التقوى هى ذاتها فى كل الأفعال ؟ أو ليس الضلال كذلك هو ضد كل تقوى ، ولكنه فى ذاته مشـابه لذاته ، ويحتفظ بطبيعة معينة واحدة ٠ وذلك لو نظرنا الى الأمر من حيث خاصة الضلال ذاتها ومهما يكن الشكل الذى ستكون عليه فى كل الحالات واقعة الضلال)(١١) ٠

فقيمة التسـاؤل فى الفلسفة تبقى دائما هى لب التفلسف اذا ما جاء طبقا لشروطه ، أى عمق السـؤال المطروح ، ودقة الملاحظة ، وأحيانا أخرى اكتشاف المألوف بوصفه موضعا للسـؤال لا يقينا ثابتا ٠ ومن هنا نجد ان التسـاؤل عند التوحيـدى قد لعب دورا أساسيا فى بنيته الفكرية ، بل لعل كتبه كلها لا تخلو من التسـاؤل وطرح الإجابات الممكنة ، ومعارضة الاجابات بعضها ببعض أحيانا لا بقوله بنسبية المعرفة فى كل مجالاتها كمـا يذهب الدكتور زكريا ابراهيم(١٢) ٠

وأحيانا نرى عنده تقريرا وجمعا يتبعه تعليق ومناقشة أو معارضة كما يظهر فى (الصداقة والصديق) أو حوار كما فى (الامتاع والمؤانسة) والتساؤل المباشر يظهر فى مرحلته المبكرة فى كتاب (الهوامل والشوامل) وان كان فيه الكثير مما يدور فى الحياة العامة ٠ واذا كان كتاب (الهوامل والشوامل) من مؤلفاته فى المرحلة المبكرة فقد جاء بعد حصيلة كبيرة من الثقافة والمعرفة ٠

ونلاحـظ ان تساؤل التوحيـدى مع ذلك لم يأت تساؤلا سلبيا لأنه

---

(١١) افلاوطن : أوطيفرون ، ترجمة عزت قرنى ، ص ٣٠ ٠
(١٢) زكريا ابراهيم : أبو حيان التوحيدى ، ص ١٥٥ - ١٥٦ ٠

كثيرا ما يحوى اجابة أو ايحاء باجابة ، كما ورد فى المسألة (١٤٧)(١٣) ، اذ يجيب على التساؤل ثم يحيل المسألة الى مسكويه ليقف على رأيه وذلك لأن العلم (بعيد الساحل ، عميق الغور ، شديد الموج)(١٤) ومن ذلك أيضا ما جاء فى المسألة رقم (١١) (لم قبح الثناء فى الوجه حتى تواطئوا على تزييفه ؟ ولم حسن فى المغيب حتى تمنى ذلك بكل معنى ؟ ألأن الثناء فى الوجه أشبه بالملق والخديعة ؟ وفى المغيب أشبه بالاخلاص والتكرمة أم لغير ذلك)(١٥) فالتساؤل يمكن أن ينظر اليه على أنه طرح للمشاكل الفلسفية فى الألوهية وفى الانسان · والفلسفة والطبيعة ، وأقصد بالانسان الجوانب : الايمانية ، الاجتماعية ، النفسية ·

---

(١٣) الهوامل والشوامل ، ص ١٤٧ ·
(١٤) المرجع السابق ، ص ٢١٥ ·
(١٥) المرجع السابق ، ص ٤٥ ·

رأى التوحيدى فى الدين والفلسفة ـ اخوان الصفا

الدين والفلسفة مظهران من مظاهر النشاط الروحى والعقلى فى الحضارة الانسانية ، وقد ارتقى الانسان فيهما كما ارتقى فى العلم • فمن ناحية لا يخلو الأمر من تشابه بين الأساطير المختلفة فى العالم والتى وجدت فى ظروف اجتماعية وحضارية مختلفة ، وكذلك الأمر فى الديانات • والدين من المنظور الاسلامى الذى يحاول أن يكون أيدلوجية أساسية للمجتمع ـ هذا مع مفهوم « الله » الذى بلغ أعلى درجات التنزيه ـ انما هو تعبير عن خطوة كبرى فى التاريخ الانسانى القريب ، ومحاولات اللجوء الى الرمز فى الديانات ، والفهم القائم على الرمز هو دليل حقيقى على محاولة الانسان التمسك بهذا المنبع الروحى لوجوده ، وليس مجرد محاولة من أصحاب هذه الأيديولوجية لتدارك هزيمة الفكر الدينى فى العصر الحديث •

وكما لاحظ ولتر ستيس W.T. Stace فى قوله بأن (الفكرة القائلة بأن التفكير الدينى كله ، وكذلك اللغة الدينية بأسرها يسودهما من أولهما الى آخرهما الطابع الرمزى • وربما كانت هذه النظرة قديمة قدم الدين نفسه ، ولكنها قد أصبحت اليوم شائعة مثلا فى كل أعمال الأستاذ تيلتش Tillich ولو رجعنا الى عصور سابقة لوجدناها عند شلير ماخر ، بل حتى فيما أعتقد لدى عمدة السلف الكاثوليكى : القديس توما الآكوينى)(١٦) • وأريد أن أشير الى سؤال هام يدور حول الدين والفلسفة : وأى علاقة تربط بين هذين النشاطين ؟

---

(١٦) أرنست كاسيرر : مدخل الى فلسفة الحضارة ، ترجمة احسان عباس •

هذا من جهة ، ومن جهة ثانية أسأل هل يمكن قيام فلسفة دينية ؟ وهذا موضوع قد ناقشه كثير من المفكرين ، وذهب كاسيرر الى ان الأسطورة والدين قد صعبا على التحليل المنطقى • فالأسطورة (بلا ضبط أو ربط ، اما الفكر الدينى فليس هو بالضرورة ضدا للفكر الفلسفى)(١٧) • ولكن كاسيرر يعرض بعد ذلك رأى بسكال فى أن الغموض والابهام هما عنصرا الدين ، والى ذلك ذهب كيركجارد اذ يصف الحياة الدينية بأنها التناقض العظيم ، والدين عنده لغز ، وبالتالى فنفى التناقض فى الحياة الدينية • انما يعنى تحطيمها(١٨) • والدين فى جوهره (والاسلامى خصوصا) موقف من الوجود ، وموقف فى الوجود ، لأن كل دين هو فى أوله اعتراف وتصور لوجود الله ، وفي نتيجته وتطبيقه سلوك بمقتضى هذا التصور ، ولهذا قلت أن الاسلام أرقى تصور لمفهوم الله • والفلسفة أيضا ترقت وربما خالف هذا القول ما ذهب اليه أساتذة فلسفة مؤرخون كالأستاذ يوسف كرم ، فهو يقول فى ختام بحثه فى الفلسفة الحديثة : (ان المذاهب الكبرى معينة منذ زمن طويل يرجع الى اليونان ، وان الفلاسفة الذين جاءوا فيما بعد بذلوا مجهودهم فى تمثيلها والتفكير على غرارها)(١٩) •

ولكن وان كان من الصعب حقا وضع تعريف للفلسفة الا أننا اذا قلنا (بأن الفلسفة « مفهوم » يصدق على جهود عقلية متنافرة أشد التنافر ، وان كان يجمع بينها الاهتمام بالسؤال عن المشكلات الكبرى للوجود والمعرفة والسلوك والارادة ، والقيمة أو الاتجاه الى التفسير الشامل للعالم ، أو تفسير طبيعة الانسان ووضعه بين الكائنات ووعيه بذاته ومستقبله

---

(١٧) أرنست كاسيرر : المرجع السابق ، ص ١٤٠ •
(١٨) أرنست كاسيرر : المرجع السابق ، ص ١٤١ •
(١٩) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة ، ص ٤٦٢ •

ومصيره)(٢٠) ٠

أقول لو أخذنا بهذا لوجدنا أن الفلسفة فى نشاطها لا بد آن تستعين بحقل آخر من حقول النشاط الانسانى فى تطوره ألا وهو العلم ومن هذه الزاوية وحتى على ابقائنا على أهم المباحث الفلسفية - الميتافيزيقا - ملكة العلوم كما يسميها كانط ، أو (قدس الاقداس كما يصفها هيجل) ، فان الفلسفة لا تستطيع أن تتجاهل هذه المحاولات فى وظيفتها - أقصد التحليل والتركيب، فهى فى التحليل تبدأ قبل العالم ، وفى التركيب تبدأ من حيث انتهى ٠

والدين والفلسفة قد استفاد كل منهما من تطور المعرفة الانسانية ، ولا يمكن عزل الدين ولا الفلسفة عن مواكبة التطور فى التاريخ الانسانى بوصفها جزءا من هذا الكل ، وبين الدين والفلسفة صراعات على مدى تاريخ طويل حتى (ظن الذين تخدعهم الظواهر وتستخفهم النظرة العاجلة ، ان العالم الأوربى قد أخفق فى ابداع فلسفة جديدة ، حتى آن له أن يتحرر من سيطرة الدين ونفوذ تقاليده)(٢١) ولكن حتى لو دل ذلك على صدق القول بأصالة التراث اليونانى كما يذهب الدكتور الطويل الا انه يبقى من الوهم القول (بأن التفلسف يقتضى الالحاد ، وأن الايمان يمتنع الابتكار والابداع)(٢٢) ٠

ولكن ألا تثور علامات استفهام حول العلاقة بين الدين والفلسفة من جهة ، وبين كل منهما والعلم من جهة أخرى ٠

واذا كان فيلسوفنا قد تحدث فى الفلسفة كما تحدث فى الأدب ،

---

(٢٠) عبد الغفار مكاوى : لم الفلسفة ؟ ص ١٠ ٠
(٢١) دكتور توفيق الطويل : قصة النزاع بين الفلسفة والدين ، ص ٧ ٠
(٢٢) المرجع السابق ، ص ٨ ٠

وعلم الـكلام ، وقد ذكرت موقفه من الفلسفة والعقـل ، فكيف يكون الامر اذا ما جاء أمر الفلسفة والدين · وخصوصا أن مفكرنا رجـل تحكم تفكيره الروح الاسلامية · متمثلة فى توفيق بين العقل والروح من حيث ان لـكل مجاله فى أحيان وأنهما قد يشتركان معا فى أحيـــان أخرى · واذا كانت جماعة السجستانى فصلت الدين عن الفلسفة ، العقل عن الوحى ، فهناك جماعة أخـــرى سياسية دينية هى جماعة اخوان الصـــفا التى ظهرت فى النصف الثانى من القرن الرابع الهجرى(٢٣) وقد مزجت هـــذه الجماعة بين علوم شتى كما انها أرادت أن تخلص الشريعة مما لحق بهـا من الأوهام عن طريق الفلسفة ، وذهبت جماعة اخوان الصفا الى أن الحقيقة واحدة ، واختلاف المذاهب والديانات هو الظاهر ، ولكن الباطن واحد يعرفه الحكماء الراسخون فى العلم(٢٤) فمع اخوان الصفا نجـــد أنفسنا بازاء رأى يجمـع الفلسفة والدين معا · فباطن الدين حقيقـة الهيـة فلسفية · أما ظواهره كالصـيام والصلاة فهى طريق للعامة من الناس(٢٥) ، وأيا ما كانت الخلفية السياسية لآراء (اخوان الصفا) فلا شك أن أهم ما يميز رأيهم هو طلب البحث عن طريق البراهين فى أمور الدين ، واخضاع الشريعة لطلب العقل فى البحث والمعرفة ، ولذلك قالوا (واعلم أنه كما أن المتوسطين فى كل علم وصناعة لا يرضون بالتقليد اذ قد يمكنهم الكشف والبحث عنه بالبراهين · فهكذا أيضـــا ينبغى للمقرين بكتب الأنبياء عليهم السلام وما فيهـا من الأسرار والاشارات المكنونة والعلوم الشريفة ، والمتوسطون فى العلوم لا يرضـــون بالتقليد مثل الصبيان والنساء وضـــعفاء العقول ، بل يجب عليهم البحث

---

(٢٣) دى بور : دائرة المعارف الاسلامية ، جـ ٢ ص ٤٥٢ ·
(٢٤) حنا الفاخورى : خليل الجر ، تاريخ الفلسفة العربية ، جـ ١ ص ٢٣٦ ·
(٢٥) حنا الفاخورى : خليل الجر ، المرجع السابق ، ص ٢٤٦ ·

والكشف عن الأسرار والاشـــارات ، ذلك بأن ليس غرض الأنبياء عليهم السلام فيما وصفوا من مجلس الجنان ولذات أهلها هو الاقرار باللســـان حسب بلا اعتقاد ، ولا الاعتقاد حسب بلا تحقيق يظهر لهم ، بل الغرض هو التصور لها بحقائقها كيما تقـع الرغبة والطلب لها لأن الانســان لا يطلب ما لا يرغب فيه ، ولا يرغب فيما لا يتحققه ، ولا يتحقق ما لا يتصوره ، ولا يتصور الشيء الخفى الغائب الا بالوصف البليغ بالمحاسن ، فمن أجل هـذا أكثر فى القرآن من وصف محاسن الجنان وسرور أهلها ولذات نعيمها)(٢٦).

وربما تعددت وجهات النظر فى فهم نصوص (اخوان الصفا) فهنرى كوربان فى سياق حـــديثه عنهم يذهب الى أنهم قصدوا دعـوة العـامة ، وعندهم من له قدرة على معرفة الحقيقة الروحية ومعرفة أن وراء الظاهر فى الشريعة باطنا ، لأن الشريعـــة لا تنجح لا فى شـــفاعة النفوس الضعيفة والمريضة ، ولذلك يرى هنرى كوربان (انه لمن الخطأ أن نتكلم هنـــا على عادة الباحثين عن توفيق بين الدين والفلسفة ففى الباطن طبقات من المعانى تقابل استعداد النفس للتفهم والادراك)(٢٧) .

وربما أمكن النظر اليهم من زاوية خرى ، وذلك باعتبارهم قد قصدوا اعادة الوحدة للعالم الاسلامى فى وقت الشقاق ، والى الرغبة فى (الجمـــع بين المسلم والنصرانى والمجوس)(٢٨) .

والتوحيدى اذ يؤرخ لجماعة اخوان الصفا وآرائهم ، ويذكر رأيه فيها ، كما يعرض لآراء الآخرين فى الموضوع وذلك بوصفه مؤرخا فـكريا للعصر

---

(٢٦) المرجع السابق : جـ ١ ص ٢٤٨ ـ ٢٤٩ ، نقلا عن الرسائل ٣ : ٩٠ ـ ١٩١ .

(٢٧) د. هنرى كوربان : تاريخ الفلسفة الاسلامية ، ترجمة نصـيرة مروة ، وحسن قبيسى ، ص ٢١٠ .

(٢٨) جبور عبد النور : اخوان الصفا ، ص ١٧ .

وهو يصفها بأنها (جماعة جامعة لأصناف العلم وأنواع الصناعة)(٢٩) • يقول عنها بعد ذلك (وكانت هذه العصابة قد تألفت بالعشرة وتصافت بالصداقة، واجتمعت على القدس والطهارة والنصيحة فوضعوا بينهم مذهبا زعموا انهم قربوا به الطريق الى الفوز برضوان الله والمصير الى جنته ، وذلك لأنهم قالوا : الشريعة قد دنست بالجهالات واختلطت بالضلالات ولا سبيل الى غسلها وتطهيرها الا بالفلسفة (وذلك) لأنها حاوية للحكمة الاعتقادية والمصلحة الاجتهادية ، زعموا أنه متى انتظمت الفلسفة اليونانية والشريعة العربية فقد حصل الكمال)(٣٠) • ويخبرنا التوحيدى بانه وقف على جملة من رسائلهم ومن هذا يحكم عليها بأنها (مبثوثة من كل فن نتفا بلا اشباع ولا كفاية ومنها خرافات وكنايات ، وتلفيقات ، وتلزيقات • وقد غرق الصواب فيها لغلبة الخطأ عليها)(٣١) • فالواضح من كلام التوحيدى انه أخذ عليهم **أولا** : سطحية العلم فيما يتعرضون له ونقص المعلومات عنه ، **وثانيا** : اعتراضه على المنهج التوفيقى عندهم على اعتبار انه تلفيقات، وتلزيقات • وثالثا : غلبة الخطأ على الصواب ، وهو يريد أن يعرف أكثر ، ولذلك عرض الرسائل على أستاذه السجستانى الذى درسها لأيام ، واختبرها ثم جاء رده على التوحيدى يفيد استحالة ما أرادوه اذ ظنوا (ما لا يكون ولا يمكن ولا يستطاع ، ظنوا أنهم يمكنهم أن يدسوا الفلسفة فى الشريعة ، وأن يضموا الشريعة للفلسفة ، وهذا مرام دونه حدود)(٣٢)• وتفسير ذلك عنده أن الشريعة مأخوذة بواسطة الوحى • وهذا الطريق الذى فيه مناجاة وظهور معجزات لا يخضع للعقل فى كل أحواله لأن فيه

---

(٢٩) الامتاع والمؤانسة : جـ ٢ ص ٤ •
(٣٠) الامتاع والمؤانسة : جـ ٢ ص ٥ •
(٣١) المرجع السابق : جـ ٢ ص ٥ •
(٣٢) الامتاع والمؤانسة : جـ ٢ ص ٦ •

« ما يوجبه العقل تارة لمصالح عامة متقنة، ومراشد تامة مبينة . وفى أثنائها ما لا سبيل الى البحث عنه والغوص فيه ، ولابد من التسليم للداعى اليه والمنبه عليه ، وهناك يسقط (لم) ويبطل (كيف) »(٣٣) .

وحجة أخرى يسوقها السجستانى وهى أن الشريعة ليس فيها مما فى الفلسفة من موضوعات مثل (حديث المنجم فى تأثيرات الكواكب وحركات الأفلاك ومقادير الأجرام)(٣٤) .

والشريعة أساسها على الورع والتقوى ، ومنتهاها الى العبادة وطلب الزلفى(٣٥) .

وحجج السجستانى التى يوردها التوحيدى منها ما هو تاريخى ، من ذلك أن أحدا من الأمة لم يفزع الى أصحاب الفلسفة فى شىء من شئون الدين ، وكذلك لم يفعل الفقهاء أيضا . ثم يقول (فأين الدين من الفلسفة : وأين الشىء المأخوذ بالوحى النازل من الشىء المأخوذ بالرأى الزائل)(٣٦) .

وخلاصة رأيه أن (النبى فوق الفيلسوف ، والفيلسوف دون النبى . وعلى الفيلسوف أن يتبع النبى ، وليس على النبى أن يتبع الفيلسوف ، لأن النبى مبعوث ، والفيلسوف مبعوث اليه)(٣٧) .

ولو أمكن الاكتفاء بالعقل ما كانت هناك حاجة للوحى ، ويعرض التوحيدى هذه الآراء ، والآراء المعارضة أو المؤيدة لرأى أستاذه . وقد جاء رأى السجستانى يشوبه بعض الخلط وعدم الوضوح ، ولهذا فقد علق

---

(٣٣) المرجع السابق : ص ٦ ، ٧ .
(٣٤) المرجع السابق : ص ٧ .
(٣٥) المرجع السابق : ص ٧ .
(٣٦) المرجع السابق : ج ١ ص ٩ .
(٣٧) الامتاع والمؤانسة : ج ٢ ص ١٠ .

الوزير على موقفه اذ وجد فيه تعصبا وتناقضا ، وفيما يروى التوحيدى قال الوزير (ما عجبى من جميع هذا الكلام الا فى أبى سليمان فى هذا الاستحقار والتغضب ، والاحتشاد والتعصب ، وهو رجل يعرف بالمنطقى ، وهو من غلمان يحيى بن عدى النصرانى ؛ ويقرأ عليه كتب يونان وتفسير دقائق كتبهم بغاية البيان)(٣٨) ٠

والواقع أن هذا التناقض فى موقف السجستانى يلاحظه التوحيدى نفسه ، ولذلك يقول تعليقا من على كلام أستاذه (قد أفرز الشريعة من الفلسفة ، ثم حث على انتحالهما معا ، وهذا شبيه بالمناقضة)(٣٩) ٠ ان فى كلام السجستانى كما أشار التوحيدى تناقضا ، ومن هنا فربما كان رأى التوحيدى فى ثنايا هذا ٠ اذ أن التوحيدى يؤكد كما سبق أن أشرت على احترامه للعقل ، ونجده يروى عما نقده فى كلام السجستانى (من أراد أن يتفلسف فيجب أن يعرض بنظره عن الديانات ومن اختار التدين فيجب أن يعرض بعنايته عن الفلسفة ، ويتحلى بهما مفترقين فى مكانين حالين مختلفين ، ويكون بالدين متقربا الى الله تعالى ، على ما أوضحه له صاحب الشريعة عن الله تعالى ٠ ويكون بالحكمة متصفحا لقدرة الله تعالى فى هذا العالم الجامع للزينة الباهر لكل عين المحير لكل عقل)(٤٠) ٠

ولذلك ذهب الدكتور زكى مبارك الى اعتبار التوحيدى من أنصار اخوان الصفا ، ولكنه كان يتستر اتقاء لسخط الجمهور ، وكانت طريقته فى تأييدهم أن ينطق الأشخاص بعبارات مريبة كقوله (الشريعة طب المرضى والفلسفة طب الأصحاء)(٤١) ٠

---

(٣٨) المرجع السابق : جـ ٢ ص ١٨ ٠

(٣٩) المرجع السابق : جـ ٢ ص ٢٣ ٠

(٤٠) الامتاع والمؤانسة : جـ ٢ ص ١٨ ـ ١٩ ٠

(٤١) زكى مبارك : النثر الفنى فى القرن الرابع الهجرى ، جـ ٢ ص ١٧٤

وربما كان تفتح التوحيـــدى العقلى واتساع أفقه وغزارة مشـــاعره الانسانية وخصـــوصا فى مرحلة (الاشارات) أو التصـــوف هى ما دفعت البعض الى الظن بأنه من أنصار اخوان الصفا ، وان كان فى الحقيقة حيث نقدهم كما مر بنا لا يعيب عليهم الا السطحية فى التناول والتخليط ، وان غلب الخطأ على الصواب لكن نلاحظ انه لم يعـارض فى أن كلامهم لا يخلو من الصواب ، كما أنه فى عرضه للموضوع فى الوضع السابق الاشـــارة اليه قد جاء بحجج مختلفة مؤيدة ، ومعارضة ، ولم يحجم عن نقـــد رأى السجستانى حتى وصفه بأنه أشبه بالمناقضة ٠

كما أنه عرض على لســـان السجستانى بعدا ايجابيـا فى موقفه من (اخوان الصفا) أو قضية (الفلسفة والدين) اذ يقول : (ومن فضـــل نعمة الله تعالى على هذا الخلق أنه نهج لهم سبيلين ونصب لهم علمين ، وأبان لهم نجدين ليصلوا الى دار رضوانه اما بسلوكهما واما بسلوك أحدهما) ٠

فقال له البخارى : فهلا دل الله الطريقين اللذين رسمتهما فى هـــذا المكان ؟ قال : دل وبين ، ولكنك عم ، أما قال : (وما يعقلها الا العالمون) ؟ وفى فحوى هذا وما يعلمها الا العالمون ؟ فقد وصل العقل بالعلم ، كما وصل العلم بالعقل ، لأن كمال الانسان بهما ، ألا ترى أن العـاقل متى عرى من العلم قل انتفـــاعه بعقله ؟ كذلك العـالم متى خلا من العقل بطل انتفاعه بعلمه ، أما قال : (وما يتذكر الا أولوا الألبـــاب) ؟ أما قال : (فاعتبروا يا أولى الابصار) ؟ ٠٠٠ الخ(٤٢) ٠

فالتوحيدى يحترم الفلاســـفة ويربط القول عنـدهم بالسلوك حيث حثوا على الفضـــيلة ، وكذلك يجب أن يسلك من يتفلسف على الحقيقـة ،

---

(٤٢) الامتاع والمؤانسة : ج ٢ ص ١٩ ــ ٢٠ ٠

واحترم العقل أيضا وأشاد به ، وهو وان أجاز أن هنـــاك أشياء يصعب فهمها على وجهها الصحيح فانها لحكمة بالغة أو لحكمة خفية . ولـكن اجلاله للدين أكبر واحترامه للطريق الصوفى كان أكثر مراحله تقدما . ولكن فى حديثه هذا وان بدا الغموض فيه أحيانا أو الأسلوب الروحى الذى يخاطب الغير بالكلمة والايحاء معا ، فان للعقل قسطه الوفير . فالتوحيدى لا يجهل الفلسفة ولكنه يفصل بينهـــا وبين الدين لاختلاف طبيعتهما وروحهمـا ، ولذلك رفض مزجها بالشريعة (أو اخضاع الشريعة لمقاييس الفلسفة)(٤٣).

---

(٤٣) محمد عبد الغنى الشيخ : أبو حيان التوحيدى ، جـ ١ ص ٣٩ .

رأى التوحيدى فى علم الكلام والمتكلمين :

يشرح التوحيدى فى الامتاع الأسباب التى أدت ببنى أمية الى الطمع فى الخلافة ويستعرض الوقائع التاريخية ويتتبع الأسباب التى أدت الى النتائج التى وصل اليها المجتمع الاسلامى من تحول الخلافة الى ملك . وما صار اليه أمر المسلمين من شقاق وخلاف حتى سفكت الدماء (واستبيح الحريم وشنت الغارات وخربت الديار وكثر الجدال ... وصار الناس أحزابا فى النحل والأديان ، فهذا نصيرى وهذا أشجعى وهذا جارودى وهذا قطعى ، وهذا جبائى ، وهذا أشعرى ، وهذا خارجى ... الخ (٤٤) . فاذن نشأ علم الكلام فى رأى التوحيدى بسبب انتشار الفتن والانقسامات ، ودخول العناصر الأجنبية ثقافيا وسياسيا فى الصراع ، وكان نتيجة ذلك أن (شمت اليهود والنصارى والمجوس بالمسلمين وعابوا وتكلموا ، ووجدوا آجرا وجصا فبنوا ، وسمعوا فوق ما تمنوا فرووا)(٤٥) .

وهذا الانقسام يعيب الاسلام ويشمت الأعداء ويجعله عرضة لسهام الخصوم ، ومن هذا المنطلق نقد التوحيدى علم الكلام ، وينقد المتكلمين من زاوية نجدها دائما تأخذ أهمية عنده وتلك هى مدى توافق السلوك مع القول، فالتوحيدى يرى ان المتكلمين لا يتفق ظاهرهم مع باطنهم كما ان سلوكهم مناقض لأقوالهم فقد (ادعوا العدل، وعملوا بالجور ، وأمروا بالمعروف وركبوا المنكر ، ودعوا الناس الى الله بالقول ، ونفروا عنه بالفعل ، ولم يرجعوا فيما نصروه وذبوا عنه ، ورع ظاهر ، وتحرج معروف ويقين لا خلاج فيه ، كما

---

(٤٤) الامتاع والمؤانسة : جـ ٢ ص ٧٧ .

(٤٥) المرجع السابق : جـ ٢ ص ٧٨ .

كان عليه سلفهم وأعلامهم وأصل ، وعمرو والحسن)(٤٦) . وهكذا نراه يتحفظ بالنسبة للأوائل منهم ، ويرى التوحيدى فى كلام المتكلمين وخصوصا فى المسائل الالهية من الخوض فى موضوع الذات والصفات والقول بالتشبيه والتجسيم ، وغير هذا منأقوالهم فى موضوعات علم الكلام ، فيهاجم التوحيدى سوء الأدب فى بعض مناظرات علم الكلام(٤٧) .

وبسبب هذه المناقشات حول الله والصفات يهاجم التوحيدى علم الكلام والمتكلمين . وفى ذلك يقول (والسخف والجرأة وسوء الأدب واطلاق اللسان بما لا يجوز دينا ومروءة غالبة على أصحاب الكلام والتقى والرهبة والورع ، بعيدة من هذه الطبقة)(٤٨) . وكل هذا دليل عنده على قلة الدين ، وسوء البصيرة ، وشدة الاستهانة فيما يقول محقين ومبطلين وذلك لان (الديدين هو الهذيان والرقاعة والتعصب والابهام ، وليس لوجه الله فى ذلك شىء لا فيما يجدون به ولا فيما يهولون فيه ، لا حشمة ولا تقوى ولا مراقبة ولا بقيا قد جعلوا الله عرضة للخصومات بالوساوس ، ودينه منديلا لكل يد)(٤٩) . والتوحيدى بحسه الدينى العميق انما يرفض ما يثيره بعض المتكلمين فى تناول بعض المسائل حول الله جل جلاله ، ويشعر بالضيق من هذه المحاورات التى تأخذ شكلا يبدو منطقيا ، ولكنه ينطوى على مساس وسوء أدب فى الحديث عن الذات العليا .

من هذه الزاوية يمكن أن نتمشى مع التوحيدى ، أى فى الخروج فى تناول هذه الموضوعات والا فليست مسائل الكلام بهذه الصورة التى بالغ

---

(٤٦) مثالب الوزيرين : ص ٣١٢ .
(٤٧) مثالب الوزيرين : ص ١٥٤ - ١٥٥ .
(٤٨) مثالب الوزيرين : ص ١٥٥ .
(٤٩) المرجع السابق : ص ١٥٥ .

التوحيدى فى عرضها فلم تكن كل صور الجدل على نفس النمط الذى يعرضه ويسوقه حجة على صحة رأيه ، ثم ان علم الكلام قد عالج مشكلات كانت لا بد أن تثور لأن لها أصولا فى القرآن الكريم ، وان كان الكلام قد بدأ أولا بمشكلة سياسية أعنى مشكلة الامامة التى فرضتها الأحداث ، فهو سبق زمنى لا موضوعى ، والا فمشكلة الامامة الآن غير مطروحة فنحن لا نسأل لمن تكون الامامة ، ولكن مشكلة الجبر والاختيار مثلا لا يمكن أن تقل أهمية الآن عن آى وقت مضى ، الا تجد موضوعات الحرية ومفاهيمها تحتل مكانة كبرى فى أغلب فلسفات اليوم ، ولكن بالنسبة للمؤمن ألا يكون السؤال عن الحرية أو مدى الحرية فى الاختيار عنده سابقا على كل تساؤل آخر بالضرورة ، ولكن غيرة التوحيدى على دينه وعلى الخالق فى تصوره الاسلامى المنزه ربما كانت أهم الدوافع وراء عدائه للمتكلمين ، والتوحيدى يتحدث عن الداركى فيصفه بقوله (وقد علت رتبته فى الكلام حتى لا مزيد عليها ، الا أنه مع ذلك نغل الباطن ، خبيث الخبء قليل اليقين ، وذلك أن الطريقة التى قد لزموها وسلكوها لا تفضى بهم الا الى الشك والارتياب ، لأن الدين لم يأت بكم وكيف فى كل باب ، ولهذا كان لأصحاب الحديث أنصار الأثر مزية على أصحاب الكلام وأهل النظر . والقلب الخالى من الشبهة أسلم من الصدر المحشو بالشك والريبة ولم يأت الجدل بخير قط)(٥٠) .

ويتناول التوحيدى أحيانا بعض مسائل علم الكلام (كالجبر والاختيار) ويعرض الآراء المختلفة حولها ويناقشها ثم يبدى رأيه ، وموقف التوحيدى فى مسألة الجبر أقرب الى أهل السنة ، فموقفه هو اثبات الرأيين المتعارضين بين القول بالجبر كما ذهب الجبرية ، والقول بالاختيار فيما ذهبت القدرية ،

---

(٥٠) الامتاع والمؤانسة : جـ ١ ص ١٤٢ .

وهو يمسك عن اتخاذ موقف تأويلى فى المتشابهات ، ولكنه يحل المشكلة بارجاعها الى حكمة ، فموقفه من المشكلة يتسق مع ايمانه ، ومع رأيه فى علم الكلام ، وبالتالى فلا عجب أن يرجعها الى حكمة ، ولذلك فالوصول فى هذه المسألة الى أمر صعب، ورفضه قائم على ان سبب الاخفاق متعلق بالحكمه، وبالسنن الالهية التى جاءت لتيسير الحياة ، وما نستغربه فعلا من التوحيدى هو قوله فى النص السابق ان الجدل لم يأت بخير قط اللهم الا ان كان يقصد اللجاجة فى القول والابتعاد عن سلوك المؤمن الحق واعتقاده فى المولى سبحانه ٠ ولكن هل أراد التوحيدى بذلك أن يقول : ما دام الايمان قد وجد ففيم الحاجة الى اللجاجة فى القول ؟ أليس الأفضل التركيز على الفعل بدلا من اللجاجة فى موضوع لا نصل فيه الى حكم قاطع ؟ ولكن ألا يكون التوحيدى بذلك حاجرا على العقل فى تساؤله ؟ وهو الذى رفع من شأن العقل وذم العوام لأخذهم الأمور على التقليد ، بل وجعل العقل مناط الحمد والذم ؟ أو انه أراد أن يحدد مجالات العقل بعد الايمان فيوقفه عن السؤال فيما لا قدرة له على الولوج اليه ، والخروج بجواب ، وقد أغناه التسليم والايمان عن البحث ؟ والتوحيدى وقد قال بالايمان بالحدس والطريق البرهانى معا ٠ فرفض الفرعيات لأنه آمن وسلم ، فما لا يريح فيه جواب العقل ، يستريح فيه الى روحية التسليم للقدرة والحكمة الخافية ٠

ولكن اذا نظرنا الى ثقافة التوحيدى الموسوعية (لا أقصد من حيث كم المعلومة ومدى تنوعها) واستيعابه وفهمه للآراء التى يعرضها لمفكرى عصره ، ومن سبقهم ، وآرائه وتعليقاته التى يدلى بها تعليقا عليها دائما ٠ كل ذلك يشير الى سعة أفق التوحيدى ومرونته العقلية ، وخاصة اشاراته الى تعدد أبواب المعرفة ونسبية المعرفة الانسانية ، وهو يؤكد على ذلك مرارا ، وكذلك قدرته على الحوار واثارة المشكلة ، واذا فقد جاء كلامه فى علم الكلام والمتكلمين يعبر عن رأى من درس وقرأ واستوعب وحضر المجالس فاهما واعيا لما يقال ٠

ولكن ربما كانت حملته المفرطة فى الشـدة قد باعدت بينه وبين الانصاف ، ولكن عموما جاء رأيه مسببا كما ذكرت ٠

أولا : للتناقض بين القول والعمل عند المتكلمين أى نقد سلوكهم ٠

ثانيا : لأن الدين كما ذكر لم يأت بكم وكيف فى كل باب ٠

وبالتالى فقد انتقل فى الشـطر الأول من نقد السلوك لأصحاب العلم الى العلم ، مع ما قد يكون فى ذلك من تجاوز ، فكون أصـحاب الكلام لا يتفق سلوكهم مع علمهم لا يجعل الحـكم ينصرف الى علم الكلام نفسه ٠ وان كان فى ذلك يذكرنا بالغزالى الذى جاء بعده فى القرن الخامس ليطبق فى اختياره للصوفية نفس المنظور ، بطريقة عكسية ، فتطابق السلوك مع العمل عند الصوفية قام كدليل عنده على الاخلاص والصدق ، وتناقض السلوك مع العمل عند المتكلمين كان فى رأى التوحيـدى دليل النقص ٠

نعـم كان محقا فى نقد التطرف فى مناقشة المسائل الكلامية ومن ذلك مثلا مشكلة الصـفات ، فهو يروى على لسـان أبى سـليمان هذه الرواية (اجتمع رجلان أحدهما يقول بقول هشـام والآخر يقول بقول الجواليقى ، فقال صاحب الجواليقى لصاحب هشام : صف لى ربك الذى تعبده ، فوصفه بأنه لا يد له ولا جارحة ولا آلة ولا لسان ، فقال الجواليقى أيسرك أن يكون لك ولـد بهذا الوصف : قال لا ، قال أما تستحى أن تصف ربك بصفة لا ترضاها لولدك ؟ فقال صاحب هشام: انك قد سمعت ما تقول ، صف لى أنت ربك ، فقال : انه جعد قطط ، فى أتم القامات وأحسن الصور والقوام، فقال صاحب هشام : أيسرك أن تكون لك جارية بهذه الصفة تطؤها ؟ قال : نعم ، قال : أفما تستحى من عبادة من تحب مباضعة مثله !! وذلك لأن من أحب مباضعته فقد وقع الشهوة عليه)(٥١) ٠

واذن فالتطرف الى حد سـوء الأدب فى تناول هذه المشكلات هو سبب رفض التوحيـدى للمتكلمين ٠

---

(٥١) الامتاع والمؤانسة : جـ ٣ ص ١٨٩ ٠

الفصل الثانى

الله فى فلسفة أبى حيان التوحيدى

- طرق معرفة الله وأدلة وجوده •
- الأسماء والصفات •
- علم الله •
- مشكلة الشر •
- حياة الله •
- حول شبهة القول ـ بالاتحاد ـ ووحدة الوجود •
- الحقيقة الالهية واختلاف الديانات •
- رأيه فى تكافؤ الأدلة •

نقد •

الله فى فلسفة أبى حيـان التوحيدى

لعـل أوضح فـكرة فى تصور التوحيـدى أو فى رأيه فى موضوع الألوهية هى تمثله للتصور الاسـلامى الحق فى التوحيـد والتزيه ، فقد كان حريصـا على تأكيد هذا التصور ، ولذلك لا نجده ينتسب الى فرقة بعينها ، وقد ظن العسـقلانى أن لقبه (التوحيـدى) نسبة الى التوحيـد الذى هو الدين لأن المعتزلة يسمون أنفسهم أهل التوحيـد(١) . وربما كان ذلك لحرص التوحيـدى وتأكيده دائما على التوحيـد حتى وهو يتحدث فى أدق موضوعات التصوف ، والتى تفهم أحـيانا من البعض على انها قد تمس العقيدة(٢) .

فتأكيده على التوحيـد والتزيه أبرز الأفـكار عنده وخاصة مع ما انتهى اليه من اختيار الوحـدة ، والعزلة والتفرد رغبة فى الاتجاه نحو الله ، خالص الوجه له متخلصا من كل أثر من الدنيا ، حتى من كتبه التى حوت زفرات نفسه المعذبة ، وندمه المـأساوى فى صراعه مع دنيـا الناس حيث لم يكن من سبب فى فشـله أكثر من ميله الباطن نحو الحق ، وطلب الحقيقة ، والمثل الأعلى رغما مما شـاب تفصيلات صراعه من هوامش مادية ، ووسائل بدت رخيصـة أحيـانا حتى الاسـفاف ، ولهذا فاذا كانت آراء التوحيـدى فى الالوهية قد تميزت باهتمامه بالتوحيـد فهذه الميزة لا تفهم بغير أن أشير الى ما يحويه حديثه فى هذا الموضوع من بعد وجدانى ، وهذه أهم نقطة فى تميز التوحيـدى .

ان حديث التوحيـدى عن الألوهية حديث فلسفى كلامى ، لكن سلطان

---

(١) العسقلانى : لسان الميزان ، جـ ٦ ص ٣٦١ .

(٢) انظر فصل التصوف عند التوحيدى .

العقـل يفسح المجال فى ثنايا حديثه لرعشة الوجـد الصوفى ، واختـلاج صوت العاشق المتبتل ، ودموع الشوق عند المحب ، ورهبة المخلوق فى حضرة الخالق ، فلا يستطيع أن يصغى لصوت العقل وتصوره منفردا . وبهذا نسمع لرأى التوحيـدى فى موضوع الألوهية ، طبيعة الله ، وجوده ، صـفاته ، وأفعاله ، وسائل معرفته ... الخ .

والتوحيـدى قد مر ـ كما أشرت ـ بمراحل فكرية ، حقيقى أن احساسه بالتوحيـد لم يفارقه ، ولكن فى مرحلته الأولى وخاصة فى كتابه (الهوامل والشوامل) نلمح نوعا من الشك ، أو وضع العالم بين الأقواس .

ومن التزامه الاسـلامى نرى الحذر فى حديثه ، ومصدره الغيرة على التوحيـد والتنزيه ، فالله (جل معبودا ، وعز مطلوبا وموجودا ، ان كنيت عنه سبق التصريح به ، وان صرحت به غلبت الكناية عليه ، وان عبرت عن صـفاته كدرت العبارة ، وان أشرت الى ذاته اضمحلت الاشارة فالزم هداك الله حدك فى العبودية ، واستعصم فى نفسك من آفات البشرية ، وتبرأ من كل ما فضحك بين البرية ، ولن تبرأ حتى تطهر من كل خطية ، ولن تطهر الا بيد من عنده قوية)(٣) .

طرق معرفة الله وأدلة وجوده :

كان من الطبيعى أن يهتم فلاسفة الاسـلام والمفكرون ، متكلمين كانوا أو صوفية بأدلة وجود الله وطرق معرفته ، والقضايا التى تترتب على ذلك كقضية (الذات والصفات ، وموضوع النبوة وبعث الرسل وأحـكام الله فى الدنيا والآخرة الى غير ذلك من القضايا والمجالات)(٤) .

---

(٣) الاشارات الالهية : تحقيق وداد القاضى ، ج ١ ص ٣٧ .

(٤) محمد عاطف العراقى : أدلة وجود الله فى الفكر الاسلامى ، بحث ضمن دراسـات فلسفية مهداة الى روح عثمان أمين ، ص ٧١ .

وقد تمثلت هذه الأدلة فى ثلاثة اتجاهات كما عرضها الدكتور العراقى. وذلك عند أصحاب الاتجاهات الثلاثة : فالفلاسفة اتخذوا الطريق البرهانى. وأصحاب الكلام اتخذوا طريقا جدليا كلاميا ، وبالرغم من أنهم اتخذوا أكثر من طريق الا انهم فضلوا ما يسميه الدكتور العراقى بالطريق الصاعد ، أى الصعود بين العالم وما فيه من موجودات الى التسليم بوجود الله(٥) .

وأما الصوفية فقالوا بالمعرفة الذوقية أو الحدس ، ولكن أصحاب هذه الاتجاهات قد اتفقوا فى نفس الوقت على وجود الله وامكان اقامة الدليل على هذا الوجود(٦) .

وقد اهتم مفكرنا بهذا الموضوع اهتماما بالغا ، وتناول هذه المشكلة من جوانبها المختلفة ، ولكن التوحيدى يقر بداية بأنه أمام مشكلة كبرى مصدرها استغلاق الموضوع على الفهم الانسانى ، أو عجز الانسان أمام هذه القضية ، ومن هنا يأخذ أكثر من مدخل ، ولكن أولها الاقرار بالعجز عن معرفة سر الألوهية (اللهم ان الهيتك بحر لا ساحل له ، وطود لا قلة له ، وأفق لا غاية له ، وهممنا قاصرة عن نعتها الا اذا واصلتنا بالالهام)(٧) .

وبذلك يقر بالعجز ، ولكنه يفتح باب الالهام طريقا لامكان الفهم أو الولوج لهذا الساحل . والواقع أن التوحيدى فى تناوله لقضية الألوهية يغلب عليه طابعه الأدبى والصوفى . وأسلوبه حتى وهو يتحدث فى الأدلة من العالم الطبيعى يتسم بهذه الحرارة الصوفية ، ولذلك فكثيرا ما تكون الصياغة والتعبير عنده جزءا من الفكرة ، ولهذا سأعرض لنصوصه أيضا اذا ما اقتضى الأمر ذلك .

---

(٥) محمد عاطف العراقى : المرجع السابق ، ص ٧٩ .
(٦) محمد عاطف العراقى : المرجع السابق ، ص ٧٣ .
(٧) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ١٩٠ .

وأعود فأقول أن التوحيدى قد آكد على التوحيد ، وفى ذلك يقول : (لا يؤده شيء ولا يعوزه شيء ، ولا يفوته شيء . وكيف يؤده أو يعوزه أو يفوته وهو أول كل شيء وآخره ومبرزه ومظهره ومسره ومضمره ، ذاك الله رب العالمين)[٨] . وليس لله حيز ، وليس له زمان ، فالله خارج المكان وخارج الزمان ، لا يتحيز سبحانه ، ولا يحدد بزمان (فأنت الذى لا بمكان دون مكان ، وأنت النازح لا فى زمان قبل زمان ، يا مالك الأرواح فى الأبدان ، ويا مصرف الأسرار فى الاعلان ، ويا مدرج الأوان فى الأوان ، ويا مبرز الألوان فى الألوان ، ويا ملحق الأكوان بالأكوان ويا من هو كل يوم هو فى شأن)[٩] .

والتوحيدى لذلك يقول بالسكوت للعجز عن الوصف ، فكأنه بذلك يقول ما قاله الغزالى فيما بعد فى القرن الخامس أن العجز عن درك الادراك ادراك ،، اذ العارف يمعن فى الموضوع ويتأمل حتى يصل الى الحقيقة وهى أن معرفة كنه الذات مستحيلة ، وعندئذ يكون قد وصل الى نهاية الطريق (فانه مهما عرف الانسان أن العجز عن درك كنه جلاله ضرورى فقد أدرك ما هو منتهى كماله فانه غاية كمال الانسان)[١٠] .

أقول ان التوحيدى قال فى القرن الرابع (ونسكت للعجز عن وصفك)[١١] . فالله تعالى أبعد من أن يستطيع الانسان ان يصفه وأن أطنب فهو عى ، فلا قدرة للانسان على الوصف . والانسان وان ذكر الله وأسهب فهو نسى ، والناظر اليه مهما حدق محجوب ، والمتعرض له وان تجلد فهو

---

(٨) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٩ .
(٩) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٣١ — ٣٢ .
(١٠) الغزالى : رسالة فى معرفة الله ، رسالة نشرها دكتور أحمد حمدى مرزوق ، وملحق بكتاب الاقتصاد فى الاعتقاد ، ط الجندى ص ٢٢٤ .

أيضا مغلوب (عرت العوارى ، فاستأصلت الأوائل والثوانى ، وسرت السوارى ، فاجتاحت المأوى والمغانى ، فلا عين الا ودرتها هاملة جزعا ويأسا، ولا نفس الا وهمتها تتقطع ذهولا ووسواسا)(١٢) ٠

وهو يؤمن ان أعمالنا قاصرة عن ادراك حقائق التوحيد والمعرفة ، ولا سبيل الى ذلك الا بالثقة بالله تعالى(١٣) ، وهو يتحدث عن الله حديث العاشق ، حديث العبد المستسلم الذى يرى فى أفعاله تعالى وحكمته أقوى الأدلة عليه ، وأكبر النعوت والاشارات اليه ٠

« كاشف فأولى ، ثم صارف فأبلى ، وقرب فأعلى ثم بعد فأغلى ، ثم اشكل فى الأفعال فأضحك وأبكى ، وأبقى وأفنى ، وأمات وأحيا ، وأفقر وأغنى ، وسلب وأعطى ، ويتم وأسلى ، وبصر وأعمى ، وأبدى وأخفى ، وخلف وأعرى ، ومنع وأغرى ، وأدنى وأقصى ، وأغفى وأحصى)(١٤) ٠

ولقد كان تعالى محتجبا عن الأبصار ، وظهرت آثاره فى صفحات العالم ليكون فى ذلك دعوة لمعرفته تعالى ، ومن معرفته الى قصده والتوجه اليه ، ويكون قصده تعالى سببا للمكانة عنده أى أن هذه هى الحكمة ، فالله يظهر متجليا فى مخلوقاته ، وهذا التجلى يدعو الى الايمان به ومعرفته ، وهذه المعرفة تقود الى قصده والسعى اليه ، وفى هذا السعى تكمن امكانية رضى المولى ، والله محتجب وبارز ، وهو فى بروزه محتجب وفى احتجابه بارز ، وذلك لوجود وسيلتين : الحس ، والعقل ٠ فان طلب من جهة الحس وجد محجوبا ، وان طلب من جهة العقل وجد بارزا ، ولكن لا يفوت مفكرنا

---

(١١) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٣٥٤ ٠
(١٢) الاشارات الالهية : جـ ٢ تحقيق وداد القاضى ، ص ٤١٩ ـ ٤٢٠ ٠
(١٣) المرجع السابق : جـ ١ ص ١ ٠
(١٤) الاشارات الالهية : جـ ٢ ص ٤٢٠ ٠

أن ينبهنا الى أن هاتين الجهتين (ليستا له تعالى ولكنهما للانسان الذى له الحس والعقل ، فصار بهما كالناظر من مكانين ، ومن نظر الى شىء واحد من مكانين كانت نسبته الى المنظور اليه مفترقة)(١٥) .

وهذا الأمر صعب على أكثر الناس واختلفوا فيه لأن الأمر اختلط عليهم، فأخطئوا لما راموا تحقق ما لا يحس بالحس ، ولو طلبوا ذلك بالعقل لنالوه ، فليس فى العقل والمعقول شك ، وانما الشك والريب والظن فى الحس (ولولا هذه العوارض لما أغبر وجه العقل ، ولا علاه شحوب ، ولبقى على نضرته وجماله وحسنه وبهجته ، ولما كان الانسان مفيض هذه الأعراض فى الأول ، صار مفيض هذه الأحوال فى الثانى ، واستعار من العقل نوره فى وصف الأشياء الجسمية جهلا منه وخطأ ، واستعار من ظلام الحس فى وصف الأشياء الروحانية عجزا منه ونقصا ، ولو وفق لوضع كل شىء موضعه ونسبه الى شكله ولم يرفع الوضيع الى محل الرفيع ، ولم يضع الرفيع فى موضع الوضيع)(١٦) .

ويتحدث مفكرنا عن امكانية المعرفة بالله فيسأل : بم يحيط العلم من المشار اليه باختلاف الاشارات والعبارات ؟(١٧) وهنا يعدد احتمالاته فى الاجابة ، فهل هذه المعرفة شىء يلصق بالاعتقاد ؟ أو هى مجرد مطلق لفظ اصطلاح ؟ أو أنه اشارة أو ايحاء الى صفة من الصفات مع الجهل فى نفس الوقت بالموصوف ، أم انه غير منسوب الى شىء يعرف به(١٨) . وهذا كله انما يرجع لطبيعة الموضوع ، فلا يمكن لأحد أن ينعت الله . لماذا ؟

---

(١٥) الامتاع والمؤانسة : جـ ٢ ص ١٩٠ .
(١٦) الامتاع والمؤانسة : جـ ٢ ص ١٩١ .
(١٧) الهوامل والشوامل : ص ٥٥ .
(١٨) الهوامل والشوامل : ص ٥٥ .

يجيب شيخنا : لأن ذلك يعنى أن الناعت حصره بالنعت ٠ وأيضا لا يمكن القول بأنه غير منعوت ٠ وكيف ؟ لأن ذلك يعنى أن المعدوم قد زاحمه ثم يجمل القضية بقوله : « ولابد من الاثبات اذا استحال النفى ، واذا وقف الاثبات والنفى على المثبت النافى فقد سبق اذن كل اثبات ونفى ، فان كان سابقا كل هذه الألفاظ ، وجميع هذه الأعراض فما نصيب العارف أو ما بغية ما ظفر به الموجد)(١٩) ٠

وربما بدت نزعة شك فى كلام التوحيدى هذا ، وهو ما كان يظهر أحيانا على الأقل فى صورة من قلق المتسائل ، ويؤكد ذلك ما جاء فى جواب مسكويه عليه فى هذه المسألة اذ يرى أن ذنبه فيها أعظم منهما ، وأبعد غورا ، ولكنه حسب رأيه ، يجد له عذرا فى ذلك ، وهو أن هذا داء وأنه ليس من جنس الهزر ، مما يعترى المتصوف أو استخفاف المتكهن عند الكهانة ، ولذلك يعتبره مسكويه داء هوس ، أو هو خنل فى الوظائف من الشيطان فعذره الوحيد لديه لذلك انه اشتكى الى الله سطوات البلوى والا كما يقول مسكويه : (لكان لى فى مداداته شغل عن تسطير جواباته)(٢٠) ٠

هكذا فهم مسكويه من عرض مسألة التوحيدى فلم ير فيها الا مسا أو خبلا والا لكانت زندقة والحادا ٠ ولكن التوحيدى وان كان قد عبر عن تساؤلاته هذه الا أنه يعترف بالصعوبة فى هذا الميدان ، ولذلك يقول بصريح العبارة (هيهات ٠٠٠ هيهات ٠٠٠ اشتد اللغط ، وكثر الغلط ، ورجع كل الى الشطط ، وفات الله الفهم الفاهم والوهم الواهم ٠ وبقى مع الخلق عالم مختلف فيه وجهل مصطلح عليه ، وأمر قد تبرم به ، ونهى قد ضجر منه ،

---

(١٩) الهوامل والشوامل : ص ٥٦ ٠

(٢٠) المرجع السابق : ص ٥٦ - ٥٧ ٠

وحاجة فاضــحة ، وحجة داحضة ، وقول مزوق ، ولفـظ منمق ، وعاجل معشق ، وآجل معوق ، وظاهر ملفق ، وباطن ممزق)(٢١) ٠

فمعرفة الله بهذا الطريق أمر صعب ، هيهات للانســان أن يصل اليه ٠

ويسيطر على التوحيــدى فى الكلام فى الألوهية ، النزعة الصوفية ، نزعة الوجد الصوفى ، والتسليم الكامل للالة الواحد المنزه الذى (ليس كمثله شيء) يقول :

« الهى كل ما أقوله فأنت فوقه، وكل ما أضمره فأنت أعلى منه ،فالقول لا يأتى على حقك فى نعتك ، والضمير لا يحيط بكنهك »(٢٢) ٠

وانما مرد ذلك العجز هو وضع الواصف والموصوف ، وضع العبد والمعبود ، أو طبيعة العارف والمعروف ، وهنا يطرح الأدب الصوفى فى مناجاة المولى ، وما يجب أن يتصف به العبد من التزام الحد عند الوصف ، ومن الجهل أن يصنف الانســان الله بغير ما وصف به نفسه ، بل من ســوء الأدب أن يعرفه بغير ما عرفه ســبحانه عن حقيقته ٠

« وكيف نقدر على شيء من ذلك وقد ملكتنا فى الأول حين خلقتنا ، وقدرت علينا فى الثانى حين صرفتنا ؟ فالقول وان كان فيك فهو منك ، والخاطر وان كان من أجلك فهو لك ٠ من الجهل أن أصفك بغير ما وصفت به نفسك ، ومن ســوء الأدب أن أعرفك بغير ما عرفتنى به حقيقتك »(٢٣) ٠

فلا ســبيل للوصف الا على سبيل المجاز ٠ وغير ذلك انما بفضل الله والهامة ٠ « ونحن اذا وصفناك فانما نستنشق نسائم ربوبيتك من أوطان

---

(٢١) المرجع السابق : ص ٥٦ ٠
(٢٢) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٢٠٩ ٠
(٢٣) المرجع السابق : ص ٣٠٩ ٠

معرفتك بوســائط هدايتك »(٢٤) • ويظل العجز عن الوصف قائما ، ذلك الوصف الذى يتناسب مع الموصوف « اللهم انا كما نعجز عن وصفك بما أنت أهله ، نستحى أن نسألك ما تستحقه »(٢٥) •

ويخلص التوحيــدى الى التوحيــد والتنزيه الخالص لفكرة الألوهية كما كما يخلص الى عجز الانســان عن المعرفة وان فتح له أبواب بالفضل والالهام الالهى ، ولذلك يخاطب الانســان بأن الله قد ظهر فيه وعنه استتر ، ولكن الظهور والاستتار صفاته ، وليست فى الجملة غير الانســان ، ولكن الله مع ذلك ليس هو فى التفصيل الانســان ، لذلك اذا أخبر الانسان عن الاسم بالاصطلاح كان ضلالا منه ، وان أخبر عن المعنى بالمعقول كان وبالا عليه ، وان أخبر عن الاسم والمعنى كان محالا عنده(٢٦) •

ثم يواصل حديثه الى الانســان فيقول : (وان قلت المعنى أصل فالاسم فرع عليه ، وان قلت الاســم أصل فالمعنى غير مشار اليه . وان قلت : المعنى والاسم أصلان فأيهما يعول عليه ؟ وان قلت : الاسم والمعنى فرعان ، فأين الأصل الذى تقف لديه ؟ هيهات أن يكون مخبرا بلســان أومضمرا بجنان ، أو محويا بعبارة ، أو معنيا باشارة ، أو معتمدا بحزم ، أو معتقــدا بعزم ، أو مطويا بقلب ، أو معلوما بلب ، أو موهوما بحدس ، أو مهموسا بهمس ، أو ملموسا بنفس ، أو محسوسا بحس ، أو معقولا بعقل ، أو موجودا بعيان ، أو مفقودا من مكان أو موسوما بزمان ، أو محرفا بنعت ، أو معرفا بوقت ، أو مصرفا بلفت)(٢٧) •

---

(٢٤) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٢١١ - ٢١٢ •
(٢٥) المرجع السابق : جـ ١ ص ٢٣٥ •
(٢٦) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٦٩ - ٧٠ •
(٢٧) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٧٠ •

والملاحظ من النص السابق أن التوحيدى وقد عدد سبل المعرفة ، قد وصل الى ما يشبه سد كل منفذ الى معرفته تعالى ، فلا الاخبار باللسان ولا الاشارة بالعبارة ، ولا الاعتقاد ، ولا حتى يمكن أن يكون مطويا بقلب ، وكذلك الحدس وصفه بقوله ولا (موهوما بحدس) ، وكذلك عن طريق العقل ، أو الحس ، أو الوجود بعيان ، لا يمكن أن يدرك بكل هذا ، وكأنه أراد أن يجمع كل نواحى الادراك الانسانى ، ثم ينفى القدرة بأى منها على المعرفة وهو فى نفس الوقت يخرجه تعالى من الزمان والوقت ، والمكان ، ولا أفهم من هذا غير رغبة فى التنزيه والاجلال أمام الله فى سياق صوفى موحد مما ينفى عنه أى تهمة فى القول بوحدة الوجود (كما سيأتى) .

وهو يجمل موقفه بقوله : (حشو القلوب منه التخيل المحض ، ونهاية الأنسية منه التمثيل البحت ، والحق من وراء ذلك على التحصيل الصرف)(٢٨) .

وهو يؤكد المعنى السابق فى أنه تعالى لا سبيل الى معرفته الا به فى قوله (لا خبر عنه ولا مخبر الا هو ، ولا مستخبر سواه . العجب العجب أين نحن)(٢٩) .

اذ أنه سبحانه خارج المكان ، والكيفية ، وكل محاولة لمعرفته لا محالة يفتضح صاحبها (فأين من لا أين له ؟ أم كيف من لا كيف له ؟ هيهات زاغت الأبصار ، وبليت الخواطر ، وافتضحت السرائر ، وانعكست الأوائل على الأواخر)(٣٩) . فهذه مراتب فوق التصور ، ولذلك فعلى السامع أن يصم

---

(٢٨) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٧٠ .
(٢٩) الاشارات الالهية : ص ١٨٢ .
(٣٠) الاشارات الالهية : ص ١٥٦ .

طلبا للنجاة ، وللقائل أن يخرس طلبا للسمو ، وللناظر أن يغمض لعله يرتو ، فعجز الانسان قائم لعجز الحس ولعجز العقل (زاغت الأبصار حين سرحت نحوك ، وارتدت خاسئة حين رامتك ، وحارت الألباب حين فحصت عنك ، وانكفأت على أعتابها فرقة منك)(٣١) .

فمعرفة الله عن طريق الحس مستحيلة ، لأن الحس أخس أن يوجد به ، ومعرفته بالعقل أيضا مستحيلة لأن العقل خلقه ، ولكن مع ذلك فالحيرة قائمة ، والعجب مستمر ، والشوق اليه تعالى دائم ، ولما كان طلب المعرفة بالحس أو بالعقل محال ، فالتوحيدى أعلم بالله من أن يطلب منه تعالى ما هو محال ، وليس للانسان اذا الا أن يقبل ما تفضل به راضيا شاكرا(٣٢) .

والعقل البشرى عند مفكرنا وان كان شريفا الا ان قدرته محدودة وهو خلق الله يلحقه النقص ويجوز عليه ، (وما دام هذا هو موقف أبى حيان من العقل فمن الطبيعى أن يعتقد بأن الله أرفع من أن يدركه الانسان بعقله ، لعدم صفاء العقل فيه من معوقات الحس)(٣٣) . وبالتالى يترتب على ذلك عدم القدرة على فهم أو معرفة : أولا : الذات الالهية وما يتصل بها من صفة وحياة وفعل وتدبير وحكمة .

وثانيا : الأمور التى تتعلق بمسلمات العقيدة الدينية(٣٤) . فالله سبحانه قد (حارت الأبصار عنه كلالا ، وزاغت البصائر فيه تيها وجلالا)(٣٥) .

---

(٣١) الاشارات الالهية : ص ١٠١ .

(٣٢) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ١٠١ - ١٠٢ .

(٣٣) وداد القاضى : الركائز الفكرية فى نظر أبى حيان الى المجتمع - مجلة الأبحاث - كانون الأول ١٩٧٠ ص ١٦ .

(٣٤) المرجع السابق : ص ١٦ .

(٣٥) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ١٢٤ .

والعقل الذى يعجز عن معرفة الغيب والحكمة الالهية ومراد المولى ، هو العقل الذى يعجز عن معرفة الله ، فلا يمكن أن نطلبه سبحانه لانه قبل الطلب موجود ، وبعد الطلب مفقود ، أى أن البحث لا يؤدى لشىء ، وهو ليس مفقودا بالعين ، بل عن العين ، وهو موجود للعقل لا به ، فالعقل عاجز ، ولكن هذا العجز ان كان لطبيعة العقل من جهة فهو لارادة الله من جهة ثانية ، لأن الأمر فى المعرفة انما هو متعلق بأمره سبحانه وفضله وانعامه ، لأن الانسان مع ذلك يعرف الله بتوفيقه(٣٦) .

ولذلك يخاطبه تعالى : (وليس يلتبس أمرك الا على من حجبته عنك ، ولم تؤهله لمعرفتك ، ولا رأيته مستحقا للاشارة اليك ، مقته فجهلك ، وحجبته فجحدك ، وأنكرته فأنكرك)(٣٧) .

وهذا يوضح اختياره فى المعرفة للطريق الصوفى ، وان كان الاستدلال قائما عليه من خلقه ، وان كان قد ظهر سبحانه وتجلى فيما خلق ، لكن يتوقف على الالهام فهو قريب وبعيد ، ولكن لا القرب بتدان ، ولا البعد بتناء أو كما يقول (الحق أقرب من أن يشار اليه ، وأبعد من أن يطلع عليه لأن قربه ليس بتدان ، وبعده ليس بتناء)(٣٨) .

فهو قريب لمن ينبه اليه سبحانه ، ولكنه بعيد بالوهيته التى هى بحر لا ساحل له . وقد دل على نفسه بخلقه ، فله فى كل شىء آية تدل على وحدانيته ، ولذلك وجب النظر فى الخلق ، ومن ذلك الحيوان ، والجماد ، فالآيات تظهر فى المخلوقات على أشكال متباينة (فان بعضها ينطق بالشكل

---

(٣٦) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ١٠٣ .

(٣٧) المرجع السابق : ص ١٠٣ .

(٣٨) المرجع السابق : ص ٢٦٧ .

والقدرة وبعضها بالحلية والصورة ، وبعضها بالحرف والصوت ، وبعضها بالنقصان والكمال ، وبعضها بالعقل ، وبعضها بالحس ، وبعضها بالتركيب مع الجميع)(٣٩) •

ومن هنا كان على الانسان أن يبحث فى خلق الله ليقف على حكمته ، ويستفيد نوعا من التوحيد ، وبهذا التوحيد يكون قد حقق لنفسه خصوصية منازل الملائكة ، وكرامة أولى العزم من الرسل ، وقد قال تعالى (وما قدروا الله حق قدره)(٤٠) ، وبالتالى فقد وجب البحث فى هذا المضمار ولذلك على الانسان أن (يجتهد فى وصفه بكل ما كان دالا عليه ، وداعيا اليه ، وموثقا به ، مؤمنا منه)(٤١) •

فهذا أولى بالانسان وواجب عليه •

واذا عرف الانسان المخلوقات وفهم حكمته تعالى فيها ، عرف الله بها من ناحية دلالته عليها ، وعرفها به من ناحية صنعه لها ، وهذه المعرفة من شأنها أن تظهر غوامض حكمته ، وتستجلى غوالب قدرته • فيشهد الانسان بها منافذ مشيئته فى مجارى ارادته ، ثم يخاطب الانسان (فاذا ائتلفت لك هذه المعارف ائتلافا وصارت معرفة واحدة ، علقت به على يقين وعيان)(٤٢) •

ولكن التوحيدى وهو يؤكد عجز العقل عن معرفة الله دون الالهام الالهى ، يؤكد أيضا على الحكمة الالهية حيث انه تعالى : (يفرق والسر فيه تأليف ، ويجمع والحكم فيه تفريق ، عجب ينفرد به ، ولطيفة لا توجد

---

(٣٩) المرجع السابق : ص ٩٨ •
(٤٠) سورة الأنعام : آية ١٩ •
(٤١) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٩٨ •
(٤٢) المرجع السابق : ص ٩٩ •

الا منه ، وأمر لا يمضيه غيره ، وحكم لا يقتضيه سواه ، هنالك لا مجال للعقل ولا مسرى للوهم ، ولا ثمرة للتحصيل ولا فائدة فى البحث ، ولا غاية للطلب)(٤٣) .

فالالهام هو الأمل فى المعرفة ، اذ ان همة الانسان قاصرة عن النعت الا اذا واصلها تعالى بالالهام . ولذلك يعتذر قائلا : (اللهم : انا وصفنا الهيتك ، وطوينا فى الوصف عبوديتنا لك فنهاية حظنا من الهيتك مع عجزنا الظاهر أن تلهمنا ذكرك)(٤٤) .

وليس فى كلام التوحيدى فى استدلاله من العالم أو من الموجودات على الله ، تناقض مع ما يقوله من العجز ، فالعجز عن الاحاطة ، والعجز عن المعرفة اللائقة بة تعالى التى لا تتحقق الا بالالهام ، فهو فى استدلاله من الموجودات ، أو فى رؤيته للمخلوقات كدليل على الخالق أقرب الى طريقة المتكلمين أقصد الاتجاه الجدلى الكلامى ، وذلك لأن أصحاب الكلام بالرغم من انهم اتخذوا أكثر من دليل الا انهم فضلوا الطريق الصاعد كما يسميه الدكتور عاطف العراقى ، وذلك (بمعنى الصعود من العالم وما فيه من موجودات الى ضرورة التسليم بوجود الله تعالى لأن هذا الطريق يعد تعبيرا قويا عن الغائية والعناية الالهية)(٤٥) .

وفى هذا يرى التوحيدى ان الله قد يسر للانسان علامات الاشارة اليه ، بل ودعاه بكل وسيلة وطريقة ، وقد تحدث التوحيدى فى خصائص الحيوان للوزير وأظهر انها اما فسيولوجية أو متصلة بالطباع ، وهو فى ذلك

---

(٤٣) المرجع السابق : ص ١٢٤ .

(٤٤) المرجع السابق : ص ١٩٠ .

(٤٥) محمد عاطف العراقى : أدلة وجود الله — بحث ضمن دراسات فلسفية مهداة الى روح عثمان امين ، ص ٧٩ .

يستخدم هذه المخلوقات كدليل يشير اليه تعالى والى وحدانيته ، ويستخدم في ذلك سندا من القرآن الكريم (أفلا ينظرون الى الابل كيف خلقت)(٤٦) .

ويرى التوحيدى أن الانسان مقصر فى النظر الى ملك الله المبسوط الدال عليه ، غافل عما فيه من اشارات للخالق والموجد ، ولحكمته وقدرته ، ولما فيه من عجائب : (تصعد فوق العقول التامة بالاعتبار والاختيار بعد الاختيار ، وانما بث الله تعالى هذا الخلق فى عالمه على هذه الأخلاق المختلفة والخلق المتباينة ، ليكون للانسان المشرف بالعقل طريق الى تعرف خالقها ، وبيان لصحة توحيده له بما يشهد من أعاجيبها ونيل لرضوانه بما يتزود من عبره التي يجد فيها ، وليكون له موقظ منها ، وداع حاد الى طاعة من أبداها وأبرزها ، وخلطها وأفردها)(٤٧) .

واذا كان التوحيدى قد أشار الى الموجودات بوصفها دالة على الخالق ، فان أهم هذه المخلوقات هو الانسان الذى هو العالم الصغير ، وبالتالى فاذا عرف الانسان نفسه فقد عرف العالم الكبير ، واذا عرف العالم الكبير ، عرف الله الذى (بجوده وجد ما وجد ، وبقدرته ثبت ما ثبت ، وبحكمته ترتب ما ترتب ، وبمجموع هذا كله دام ما دام)(٤٨) .

فكان التوحيدى ينتقل من معرفة الانسان ، الى معرفة الكون ، ومنه لمعرفة الله . ولعل ذلك يذكرنا بحجة ديكارت الوجودية ، حيث ينتقل من اليقين الأول ، وجوده ، الى اليقين الثانى وجود الله ، الى اليقين الثالث وجود

---

(٤٦) سورة الغاشية : آية ١٧ .
(٤٧) الامتاع والمؤانسة : جـ ١ ص ١٩٥ ـ ١٩٦ .
(٤٨) الامتاع والمؤانسة : جـ ١ ص ١٤٧ .

العـالم ، ولكن مفـكرنا أقرب الى البرهنة بالانتقال من العـالم الى الله ، أو هى أقرب الى القول بأن وحدة الخلق دليل على وحدة الخالق ٠

ولكن اذا كان التوحيـدى قد وجد فى الانسان وفى العالم اشارات ودلائل على الوجود الالهى قد جعلها الله أمام الانسان ليهتدى اليه ، وهو يدعوه اليه بهـا ، ولكن الدليـل الأقوى عنـده هو دليل صـوفى لا جدلى ولا برهانى ٠ والمرجع فى ذلك طبيعة الموضوع ، ولذلك يقول (فاتحة مقاصد القول أن يقال : ان الحق خفى لكنه جلى ، وجلى ولكنه خفى ٠ والجلاء والخفاء اسمان شاعا به لا حكمان جريا عليه ، وحيلتان ظهرتا منه ، لا معنيـان حلا فيه)(٤٩) ٠

وهو يطرح علينا الطريق اليه بقوله :

(ان أردت النجاة فأعبده ، وان آثرت الاتصـال به فاقصـده ، وان أحببت أن تجده فأعرفه ، وان تمنيت أن تعرفه فجده)(٥٠) ٠

وهـكذا نجد جدلية فى هذه العلاقة ، فالعبادة والقصد أولا ، ثم الجدل فى العلاقة نجده فى أن الانسـان اذا أحب أن يجده فعليه أن يعرفه ، وهو اذا أراد أن يعرفه فعليه أن يجده ، مما يظهر الاشـارة الصوفية فى هذه العبارة ، فلعله يقصد ان أحببت أن تجـده فأعرفه ، أى أعبـده ، عبودية صحيحة ، وذلك للتفسير الشـائع لقوله تعالى : (وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون)(٥١) ٠

على انها الا ليعرفون ، وان تمنى أن يعرفه فعليه أن يجده أى يؤمن به

---

(٤٩) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٢٦٧ ٠

(٥٠) الاشارات الالهية : ص ٢٦٧ ٠

(٥١) الذاريات : آية ٥٦ ٠

ويتوكل عليه ، أقول ان فى عبارته هذه اشــارة صــوفية ، بطريق الرمز أو الاشارة .

ومفــكرنا يرى أن كل ما خلا الله باطل كما أخبرنا سبحانه (الهنا آنت الحق ، وما سواك الباطل ، وأنت كما قال من أنطقته حين قال (ألا كل شىء ما خلا الله باطل)(٥٢) . ولا يمكن للانســان أن يحيط بالله ، ولا يمكن للسان أن يصفه ، وذلك لأن (كل ما دونه ناقص ، وليس للناقص أن يحيط بما ليس بناقص لا بالقوة التى هى فى أول المراتب ، ولا بالفعل الذى فى آخر المذاهب)(٥٣) .

فكل واصف مهما أطنب فما يفوته آكثر مما يدل عليه بلفظ ، لأن الله فوق كل نعت ، وفوق كل ظن عند الانسان ، وفوق كل موصوف ، وفوق كل معقول بعقل (٥٤) .

ولذلك يخاطبه تعالى بقوله : (طلبت فلم توجد ، ووجدت فلم تعرف ، وعرفت فلم توصف ، ووصفت فلم تلحق ، وشوهدت فلم تدرك)(٥٥) .

وهــكذا تظل المعرفة بالله بعيدة المنــال ، فالشوق اليه قد رقرق العيون بالدمع ، والأنفاس اليه تتحرق والطلب موجود ، ولكنه تعالى لا يوجد ، أى لا يمكن معرفته ســبحانه على الحقيقة ، فان وجد ســبحانه بدلائل وجوده وآيات صــنعه ، لم يعرف بعد ، فان عرف بلطفه ونعمه فلا يمكن وصفه ، فان أمكن وصفه لفضــله وجوده ، فلا يلحق الوصف أبدا جبروته ، وكيف ذلك وألوهيته بحر لا ســاحل له ، فان شوهد سبحانه فهو لا يدرك مع

---

(٥٢) الاشارات الالهية : جـ ٢ ص ٤٥٨ .
(٥٣) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٣٢٩ .
(٥٤) المرجع السابق : جـ ١ ص ٣٣٠ .
(٥٥) الاشارات الالهية : جـ ص ٧٨ .

ذلك ، وبذلك يظل الأمر مستغلقا على الانســان ، وتظل حيرته قائمة وجهله به ما زال كبيرا (وكيف لا تكون كذا وفوق ذا ، ونحن لا نحيط ببعض من خلقك على خوافى ما بطن فيه من حـكمتك ، وبوادى ما ظهر عليه من قدرتك ؟ واذا كان عجزنا عن ذلك يفضـحنا عندنا ، ويردنا علينا ويوارينا فينا ، ويخجلنا منا ، ويعكسنا الينا ، فما قولنا فيما خلا ذلك مما لا نحسه بمشاعرنا ، ولا نلحقه ببصائرنا)(٥٦) .

ولكن مع هذا تظل المشــاعر تحس بالله ، والبصائر تلحق به(٥٧) . وهو وحده الذى يأذن لأنه تعالى (جل فدق ، ودق فجل ، أعنى جل فى نفسه فدق على من رامه ، ودق فى لطفه فجل على من سامه . فطوبى لمن بصر فأبصر ، وأشهد فشهد ، وجلى عليه فعاين ، وخص به فتلذذ ، ووهب له فتنعم ، وأهل له فنال ، واحتبى منه فأدرك)(٥٨) .

وبذلك تظل المعرفة ممكنة فقط بالهامه تعالى وفضــله ، ذلك يقول مخاطبا الانسان : (هو الذى يريك حقائق الأشياء دون الحق تخيلا ، ويزجك بحقائق الأشياء فيما فوق العقل تخويلا)(٥٩) .

---

(٥٦) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٧٨ .
(٥٧) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٧٨ .
(٥٨) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٧٥ .
(٥٩) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٢٢٣ .

الأسـماء والصـفات

تناول التوحيدى موضوع الصفات ، كما تحدث عن الأسماء وأولا يجب التفرقة بين الأسـماء التى هى ألقاب تطلق على الله فى القرآن الكريم(٦٠) ، وبين صـفات الله و (هى النعوت المجردة بالمعنى الدقيق الذى يكمن وراء هذه الألقاب ، مثل (قدرة) وراء قادر و (علم) وراء (عليم))(٦١) .

وقد اختلفت الفرق فى مشكلة الذات والصفات ، ولكننا نجد ثلاثة اتجاهات رئيسية وأولها المشبهة الذين ذهبوا الى القول بالتشبيه والتجسيم ، والبغدادى يجعلهم صنفين رئيسيين الأول شبه ذات البارى بذات غيره . والصنف الثانى شبه صـفاته بصـفات غيره(٦٢) . واعتبر أن أول ظهور التشبيه فى الاسـلام صدر عن أصناف من الروافض والغلاة(٦٣) .

والاتجاه الثانى : نفى الصفات وهم المعطلة ، والجهمية ، نسبة الى جهم ابن صفوان الذى قال بنفى الصـفات الأزلية كما ذهبت المعتزلة وزاد عليهم بأشياء منها . كما يقول الشهرستانى : انه لا يجوز وصف البارى بصفة يوصف بها خلقه ، لأن ذلك يؤدى الى التشبيه ، وعلى ذلك نفى كونه حيا عالمـا ، وأثبت كونه قادرا ، فاعـلا ، خالقـا اذ لا يوصـف الخلق بشىء من

---

(٦٠) الموسوعة الاسـلامية الميسرة : اشراف ، هـ . ١ . ى . جب ، ج . هـ . كالمزر ترجمة راشد البراوى جـ ١ ص ٥٧٥ .

(٦١) المرجع السابق : جـ ١ ص ٥٧٥ . وقد شرح الغزالى فى المقصد الأسنى فى شرح أسماء الله الحسنى ، الأسماء ، ومعانى الاسم والمسمى والتسمية ، وما يدور حول هذا الموضوع . انظر المقصد الاسنى ، للغزالى ، دراسة وتحقيق محمد عثمان الخشت ، ص ٢٣ ـ ٥٥ ، مكتبة القرآن . بدون تاريخ .

(٦٢) البغدادى : الفرق بين الفرق ، ص ٢١٤ .

(٦٣) المرجع السابق : ص ٢١٤ .

ذلك(٦٤) . والى ذلك ذهبت المعتزلة وعلى رأسها الواصلية نسبة لواصل ابن عطاء الذى قال بنفى صفات الله الا أن هذه المقالة فيما يذهب الشهرستانى كانت غير نضيجة الا أن واصلا كان يشرع فيها على قول ظاهر وهو الاتفاق على استحالة وجود الهين قديمين أزليين ، لأن اثبات صفة قديمة يعنى اثبات الهين(٦٥) .

الا أن أصحابه بعد أن أطلعوا على كتب الفلاسفة ليؤيدوا مقالته ببراهين عقلية ، فانتهوا الى كونه عالما قادرا ، ردهما الحسن البصرى الى صفة واحدة وهى العالمية (وذلك عين مذهب الفلاسفة)(٦٦) . وهكذا تمضى مدرسة المعتزلة فى نفس الاتجاه وهو نفى الصفات ، وحتى النظام والجاحظ ، الى أن يأتى أبو هاشم المعتزلى ، وتمثل فكرته تحولا عن آراء المتقدمين من المعتزلة(٦٧) . فقد ذهب الى أن (الصفات هى أحوال للذات الالهية ، أو قل هى مفهومات ندرك بها الذات كما ندرك الجزئيات بواسطة المعانى الكلية)(٦٨) . ولكن هذه الأحوال لا هى زائدة على الذات ، ولا هى عين الذات . ولا مجال للاستطراد فى ذلك فى هذا الموضوع .

ويبقى الاتجاه الثالث وهو اثبات الصفات ولكن دون تشبيه ، فاذا كان المعتزلة سموا المعطلة لنفيهم الصفات ، فهذه الجماعة من أهل السلف سميت الصفاتية لاثباتهم الصفات .

وهم فى اثباتهم للصفات منهم من أوله على وجه يحتمل اللفظ ، ومنهم

علم الكلام وبعض مشكلاته ص ١١٣ - ١١٤ .

(٦٤) الشهرستانى : الملل والنحل ، جـ ١ ص ٨٦ .

(٦٥) الشهرستانى : الملل والنحل ، جـ ١ ص ٤٦ .

(٦٦) الشهرستانى : المرجع السابق ، جـ ١ ص ٤٦ ، وانظر : أبو الوفا التفتازانى :

(٦٧) أبو الوفا التفتازانى : المرجع السابق ، ص ١١٩ .

(٦٨) أبو الوفا التفتازانى : المرجع السابق ، ص ١٢٠ .

من توقف عن التأويل ، ولكن الأساس الأول هو أن الله ليس كمثله شيء ، ولكننا لا نعرف معنى اللفظ الوارد فيه ، ولسنا مكلفين بمعرفة تفسير هذه الآيات وتأويلها . ويرى الشهرستانى أن مالك بن أنس ممن لم يتعرضوا للتأويل ، ولا تهدفوا للتشبيه ، ولذلك قال فى قوله تعالى (الرحمن على العرش استوى)(٦٩) . (الاستواء معلوم ، والكيفية مجهولة ، والايمان به واجب ، والسؤال عنه بدعة(٧٠) .

وموقف الأشعرية هو موقف وسط بين المعتزلة والمشبهة ، فعند أبى الحسن الأشعرى أن البارى تعالى عالم بعلم ، قادر بقدرة ، حى بحياة ، مريد بارادة ، متكلم بالكلام ... الخ ، وهذه الصفات فى رأيه أزلية قائمة بذاته ، فلا يقال : هى هو ، ولا هى غيره ، ولا : لا هو ، ولا : لا غيره(٧١) .

هذا مجمل مختصر لأهم المواقف الكلامية من مشكلة الذات والصفات فكيف نظر مفكرنا فى المشكلة ؟

ان التوحيدى لا يتناول الموضوع بوصفه متكلما فقد مر علينا رأيه فى المتكلمين ، ولكنه يتناوله بوصفه مفكرا مهتما بموضوعات الفكر ، ومهموما بالمشكلات الفكرية المطروحة فى البيئة التى يشارك ويحيا فيها . فنرى فى الهوامل والشوامل (مثيرا للمشكلة) أن سائلا قد ألقى سؤالا حول الصفات ، ويلقى السؤال على مسكويه وفحواه أن رجلا سأل عن أهل التوحيد فقال : ما بالهم لا يخبرون عن البارى الا بنفى الصفات ؟ ثم يوضح رأيه أكثر فيقول : ان الناس فى ذكر صفات الله على طريقين :

---

(٦٩) سورة طه : آية ٥ .
(٧٠) الشهرستانى : المرجع السابق ، ص ٩٢ - ٩٣ .
(٧١) الشهرستانى : المرجع السابق ، ص ٩٥ .

الطـائفة الأولى تقول :

لا صـفات له كالسمع والعلم والبصر والحياة والقدرة ، ولكنه مع نفى هذه الصـفات موصوف بأنه سميع بصير حى قادر عالم ٠

والطـائفة الثانية :

تقول هذه أسـماء لموصوف بصـفات هى العلم والقدرة والحياة ولا بد من اطلاقها وتحقيقها ٠

واتفقت الطائفتان فى انه عالم لا كالعالمين وقادر لا كالقادرين وسميع لا كالسامعين ، ومتكلم لا كالمتكلمين ٠ ولكن القائلة بالصفات قالت أن له علما لا كالعلوم ، واتكأت على النفى فى جميع ذلك(٧٢) ٠ ثم يضيف (وكانت الطـائفتان فى ظاهر الرأى مثبتة نافية ، معطية آخذة الا أن يبين ما يزيد على هذا)(٧٣) ٠ فكأننا اذا أردنا أن ننفى الصـفات فلا بد لنا أن نثبتها ، وان أردنا اثباتها فلا بد لنا من نفيها من جهة ثانية ، فسـواء أخذنا برأى المعطلة من المعتزلة أو برأى الصـفاتية من أهل السلف فلا بد أن نجد تقاربا فى النهاية ، بالرغم من الاختلاف فى الاتجاه ، فالمعطلة بالرغم من نفيهـم للصـفات قالوا انه عـالم بعلـم وعلمـه ذاته ، كمـا ذهب العـلاف(٧٤) ٠ أما الصـفاتية فانما قصدوا نفى التشبيه الذى هو مشابهة الله للمخلوقات ٠

ويمكن القول أن التوحيـدى فى سؤاله السابق المطروح فى الهوامل على مسـكويه انما قصد أن يقول اننا فى الحالتين أى الاثبات والنفى بين شقى الرحى ، فاما نفى مثبت ، واما اثبات ناف و (وفى كلتا الحالتين نحن انما

---

(٧٢) الهوامل والشوامل : ص ٢٧٨ ٠

(٧٣) الهوامل والشوامل : ص ٢٧٨ ٠

(٧٤) الشهرستانى : الملل والنحل ، ص ٤٩ ٠

تقول عن الله ما لا نعلم)(٧٥) .

ويتحدث التوحيـدى عن الله من حيث هو فرد ، فيتحدث عن قدرته وحكمته ، ومشيئته ، وعلمه ، وسطوه ، وعزه ، وهذا الجانب من الألوهية يصفه مفكرنا بقوله ((له قدرة تصرف كل شيء على كل شيء ، وحكمة تخفى فى كل شيء عن كل شيء ، ومشيئة تنفذ فى كل شيء لكل شيء ، وعلم يحيط بكل شيء من كل شيء ، لا يعزب عنه شيء ، ولا يعز عليه شيء ، سطوه ينسيك ما تعرف وما لا تعرف ، وعزه يأتى على كل ما يصف ولا يصف)(٧٦) .

ولكن من جانب آخر نستطيع أن نتحدث عنه تعالى من حيث هو جواد، عن رحمته ، وحكمه ، ورفقه ، وصنعه ، وتوفيقه ، فلله رحمة تسع كل شيء بكل شيء ، وله حكم يأتى على كل شيء فى كل شيء ، ورفقه ينفذ فى كل شيء من كل شيء ، وصنع يحيط بكل شيء لكل شيء ، وتوفيق يقدم كل شيء على كل شيء(٧٧) .

القـدرة :

والقدرة الالهية مطلقة (فما تناهت القدرة ولن تتناهى)(٧٨) .

الارادة :

ويتحدث مفكرنا عن معنى الارادة الالهية يذكر لآخر أن الارادة باب القدرة ، والمشيئة باب العلم ، ثم يؤيد ذلك القـول بما يفهمـه من كلام الله فيعلق ، أما تراه يقول (ولا يحيطون بشيء من علمه الا بما شاء)(٧٩) .

---

(٧٥) زكريا ابراهيم : أبو حيان التوحيدى ، ص ١٣٤ .
(٧٦) الاشارات الالهية : جـ ٢ ص ٤٤٩ .
(٧٧) الاشارات الالهية : جـ ٢ ص ٤٤٩ .
(٧٨) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٢١٣ .
(٧٩) البقرة : الآية ٢٥٥ ، البصائر والذخائر ، تحقيق أحمد أمين ، جـ ١ ص ١٧٠ - ١٧٢ ، والآية رقم ٤٠ من سورة النحل .

ثم قال : ألا ترى الى قوله (انما قولنا لشيء اذا أردناه أن نقول له كن فيكون)(٨٠) ·

الأول - الآخر - الظاهر - الباطن :

ويشرح قول الله عز وجل (هو الأول والآخر والظاهر والباطن)(٨١) · فيقول ان الاشارة فى (الأول) هى الى ما بدأ الله به من الابداع والتصوير وابراز التكوين ، اما الاشارة فى الآخر فهى الى المصير اليه فى العاقبة على ما يحب فى الحكمة من الانشاء والتصريف والتعريف والهداية والتوقيف ، وذلك لأن النظر الصحيح يؤدى الى القول أنه لما كان الله محتجبا عن الأبصار ، ظهرت آثاره سبحانه فى صفحات العالم وأجزائه ، وذلك لتكون الآثار داعيا الى معرفته ، وهذه المعرفة طريقا الى قصده ، وقصده سببا للمكانة عنده والحظوة لديه(٨٢) ، وأما عن الباطن والظاهر فالله فى احتجابه بارز ، وفى بروزه محتجب ، ولكن الحجاب من ناحية الحس ، والبروز من ناحية العقل ، أى اذا لحظ من جهة الحس وجد محجوبا ، واذا لحظ من جهة العقل وجد بارزا ، ولكن الجهتين هما للانسان وليستا لله تعالى(٨٣) ·

الحادث والقديم :

ويشرح مفكرنا معنى الحادث ، والقديم ، ويفرق بينهما باعتبار أن الحادث من شأن الحس الذى يلهج به · وللحادث التعجب ، أما القديم فله التعظيم والاجلال(٨٤) ·

---

(٨٠) سورة الحديد : آية ٣ ·
(٨١) سورة الحديد : آية ٣ ·
(٨٢) الامتاع والمؤانسة : جـ ٢ ص ١٦٠ ·
(٨٣) الامتاع والمؤانسة : جـ ٢ ص ١٩٠ - ١٩١ ·
(٨٤) الامتاع والمؤانسة : جـ ١ ص ٢٤ ·

والقديم أما بالزمان ، وأما بالدهر ، أما قديم الزمان فالمعانى وأما قديم الدهر فالعقل ، والنفس والطبيعة · والله يسمى بالقديم لا بالعتيق لهذا السبب ، ولأن العتيق قد نفى التعظيم ، ولكن من جهة ثانية تعنى قدم مجهول من الزمان ·

وهو يطرح سؤالا حول ما اذا كان العرب يعرفون معنى القديم على انه ما لا أول له ، وكان جواب السيرافي عليه الذى أورده التوحيدى هو انهم يقولون (هذا شيء قديم) (وبنيان قديم) بمعنى أنه فى زمان مجهول المبدأ ·

ويسأل التوحيدى حول معنى القول — هذا من الله ، وهذا بالله ، وهذا الى الله ، وهذا على الله ، وهذا من تدبير الله ، وهذا بارادة الله ، وهذا بعلم الله ؟(٨٥) ·

مما نلمح فيه محاولة للتحليل لما هو شائع الاستخدام حول هذا الموضوع ، أو محاولة لتحليل الجزئيات بغية ربط أو محاولة تركيب مرة أخرى والوصول الى فهم أوضح ، ومعنى أشمل ·

معنى الحق :

ويتحدث مفكرنا عن لفظ (الحق) فيذكر حديثا بين ابن القفطان والصاحب ، يدور حول كلمة الحق ، اذ يسأل الصاحب ابن القفطان أنت على الحق ؟ فيجيبه نعم · فيقول الصاحب والله حق ، فأنت على الله · ويستنكر التوحيدى ذلك الحديث ويعتبره من سوء الأدب ، ومن ضعف العقل ، وقلة الدين ، ثم يذكر شرحا لابن القفطان نلمح فيه روح التوحيدى

---

(٨٥) الهوامل والشوامل : ص ١٠٨ ·

وفكره ، وذلك في شرح معنى الحق · وخلاصة هذا الرأى ان الحق يراد به معنيان مختلفان ، فالحق الذى ضده الباطل · هذا معنى · والحق ويطلق على الله تعالى ويراد به أنه محقق ، فالله الحق المحقق ، والله تحقق أى أنه مثبت موجود ، ومفتقد مشهود له بالوحدة والقدرة والحكمة والمشيئة · والحق يطلق على ما عداه ويراد به أنه محقق ، فهو على الحق الذى ضده الباطل اما الله فهو الحق الذى لا ضد له · أو هو الحق المحق المحقق(٨٦) ·

---

(٨٦) مثالب الوزيرين : ص ١٢٤ ·

علـم الله :

ويرى التوحيـدى ان علم الله يحيـط بكل شىء مما يمكن أن نستنتج منه القول بأن الله يعلم الجزئيات كما يعلم الكليات ، لا كما قال الفلاسفة فى محاولة لنفى التغير عنه تعـالى ظنا بأن العلم بالمتغير يقتضى بالضرورة تغيرا فى ذات العـالم ، اذ العلم يتبع المعلوم · ويصدق الغزالى اذ يرى فى كلامهم هذا ما يسـتتبع الغاء التكاليف اذ يتسـاوى عنده (الله) العمل الصـالح بالطالح ، لأن هذه عوارض لهذا الشخص أو ذاك ·

أقول ان كلام التوحيـدى يوحى بقوله بعلم الله بالجزئيـات فلا يغيب عن علمه سـبحانه شىء ولذلك يقول : (أنت المطلع على خبء الضمير ، والمحيط بكل مستور ، والمصافى كل من صافاك ، والموالى كل من والاك ، لك الفضل فى الثانى لان لك الفضل فى الأول ، وأنت الموجود فى كل زمان ، والصاحب لكل انسان ، لا تخفى عنك ذرة ، ولا تفوتك خطرة)(٨٧) ·

ويسأل التوحيـدى عن معنىَ قول بعض العلماء ان الله تعـالى عم الخلق بالصنع ولم يعمهم بالاصطناع ؟ ما مبسوط هذا المعنى ؟ وكيف وجه تحصيله ؟ والتوحيـدى فى سـؤاله هذا انما يثير مشكلة فعل الله ، وهل يفعل الله الخير بالضرورة ، هل يفعل الأصلح للعباد ؟ ولكن المعنى الذى نستشفه من وراء قلق التوحيـدى فى سؤاله هو السـؤال عن العدل الالهى · وهو يمضى فى تفصيلات سـؤاله فيقول (وهل ترك الله - تعـالى شيئا فيه صلاح الخلق فلم يجد به ابتداء من غير طلب)(٨٨) · فكأنه يطرح ما أثبته المعتزلة من فعل

---

(٨٧) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٧٨ ·

(٨٨) الهوامل والشوامل : ص ١٥٦ ·

الله للأصلح لتنزهه تعـالى من أن يضاف اليه شر وظلم .

ويستمر مفكرنا فى طرح السـؤال ليؤكد ما سبق فيقول (كيف يكون هذا ، وقد بدأ بالنعم قبل الاستحقاق . وخلق الخلق من غير حاجة الى الخلق ؟)(٨٩) .

ولكن يجب ملاحظة أن هذه الفكرة يطرحها فى (الهوامل) أى فى مرحلته الفكرية الأولى . ولكنا نجدها بعد ذلك تتطور عنده حتى فى الاشارات ، فتأخذ بعدا روحيا ، لأنه وجد فى سبق النعمة قبل الاستحقاق أسمى آيات الفضـل الالهى وذلك (لأن المنعـم بدأ بالنعمة قبل الاستحقاق؟ فأسلف العتق قبل الاسترقاق ، فسبق الجود بما أوفى على التحـكم ، وأتت الجملة بما زاد على التفضيل)(٩٠) . فاذا كان التوحيـدى يبدو متحيرا فى الجواب فى (الهوامل والشوامل) لكنه يعود الى حل وجواب فى الاشارات ، يرتاح اليه ، ويقتنع به عقليا ووجدانيا لفهم الفعل الالهى ، وذلك هو التفسير بالاخفاء للحـكمة ، أو احتجاب الغاية عن أعيننا ، فوراء ما نشاهده حـكمة اقتضت أن يكون على ما هو عليه يقول (فان قيل أبلى بالحاجة ثم منع من غير بخل ، قيل : فلن ينبغى أن يجحد احسـانه فيما ظهر لحيرة تقع فيما يظن ، ولعل فى غيب ما منع ما قد يقع ، لكنه مجهول ، وهو بتدبيره ملء وعلى موجب الحـكمة ماض بغير مدافعة ، ولا اعتراض)(٩١) .

---

(٨٩) الهوامل والشوامل : ص ١٥٦ .
(٩٠) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٢٤٧ .
(٩١) الهوامل والشوامل : ص ١٥٦ .

مشـكلة الشر :

ويسأل التوحيـدى عن الشر فى العالم ، ومشكلة الشر فى العالم هى (مشكلة المشـكلات فى جميع العصور)(٩٢) ٠ وانما أقصد هنا أنه يثير مشكلة الشر الطبيعى وهو ذلك الذى (يطلق على الضعف فى تكوين الفرد والأمة ومرضه)(٩٣) ٠

والتوحيـدى يسأل عن الحـكمة فى (آلام الأطفال ، ومن لا عقل له من الحيوان)(٩٤) ٠ وهذه المشـكلة كانت من المشـكلات الكبرى التى واجهتها الديانات اذ لزم حل هذا اللغز وهو الواقع الذى يجعل الأرض تبدو لنا (كمقبرة فسـيحة الأرجاء ، الحيـوانات آكلة العشب تعيش عـلى النباتات وآكلة اللحوم لا تسـتطيع الحياة لولا عدوانها المسـتمر على غيرها من آكلة النباتات)(٩٥) ٠ نعـم كانت مطالبة الديانات بالاجابة المقنعة على مثل هذه التسـاؤلات التى تصور الشر الطبيعى ، والتى تظهر العـالم لنا على أنه غير مكترث قبل أن تطالب الانسـان بأن يكون فى الحياة أخلاقيا فاضلا(٩٦) ٠

ويحكى على لسان السجسـتانى قصة فى نطاق تناوله لموضوع الشر الطبيعى مؤداها : أن صـبيا قد مرض فأخذ يتوجع ، ويئن فقال له أبوه : أصبر وأحمد الله ٠ فقال : ولم أحمده ؟ قال : لأنه ابتلاك بهذا ، فاشتد

---

(٩٢) عباس محمود العقاد : عقائد المفكرين فى القرن العشرين ، ص ٧٩ ٠

(٩٣) أحمد عبد الحليم : الموسوعة الفلسفية العربية : نشرة معهـد الانماء العربى ، ص ٥١١ ٠ وانظر جميل صليبا : المعجم الفلسفى ، ج ١ ص ٦٩٥ ٠

(٩٤) الهوامل والشوامل : ص ٣٦٤ ٠

(٩٥) أحمد محمود صبحى : الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الاسلامى ، ص ٥١ ٠

(٩٦) أحمد محمود صبحى : المرجع السابق ، ص ٥١ ٠

وجهه وأمه فلما سأله أبوه عن السبب قال : كنت أظن أن غير الله ابتلانى بهذا فكنت أرجو أن يعافينى ، فأما وهو الذى ابتلانى فمن أرجو لذلك .

ويذكر التوحيدى الرد على ذلك على لسان السجستانى فيقول . (ولو علم أن الذى ابتلاه هو الذى استصلحه بالبلاء ليكون اذا وهب له العافية شاكرا له عليها بحس صحيح ، وعلم تام لكان لا يرى ما قاله وتوهمه لازما)(٩٧) .

وهذه الفكرة نجدها فى أكثر من موضع عند التوحيدى . وقد تكلم المعتزلة فى ايلام الأطفال وكانوا فى ذلك كما يذكر أبو الحسن الاشعرى على ثلاثة أقاويل : فقالت جماعة أن يؤلمهم لا لعلة ، وأنكروا أن يعوضهم فى الآخرة ، كما أنكروا أن يعذبهم فى الآخرة أيضا .

وجماعة ثانية : قالت انه تعالى يؤلمهم عبرة للبالغين ، ولكنه يعوضهم فى الآخرة ، ولولا ذلك لكن ايلامه اياهم ظلما . وجماعة ثالثة (أصحاب اللطف) قالت (انه آلمهم ليعوضهم ، وقد يجوز أن يكون اعطاؤه اياهم ذلك المرض من غير ألم أصلح ، وليس عليه أن يفعل الأصلح)(٩٨) .

ولعل هذا يوضح تقارب التوحيدى مع هذا الرأى ، حيث ذهب فيما بعد للقول بالحكمة الالهية الخافية علينا فى ذلك وراء ما نراه من أفعال - كما أنه قال بأنه تعالى بدأ بالنعم قبل الاستحقاق ، وكذلك قال قائلون من المعتزلة عن ادامة العوض لهم فى الآخرة ، بأنه تفضل وليس باستحقاق ، كما أجمعوا على أنه لا يجوز لله سبحانه أن يعذبهم فى الآخرة أو يؤلمهم(٩٩) .

---

(٩٧) الامتاع والمؤانسة : جـ ٣ ص ١٨٩ - ١٩٠ .
(٩٨) أبو الحسن الأشعرى : مقالات الاسلاميين ، جـ ١ ص ٣١٨ - ٣١٩ .
(٩٩) الأشعرى : المرجع السابق ، جـ ١ ص ٣٢٩ .

وبالرغم من أن التوحيدى لم يكن متكلما كما قلت أو أنه يرفض أن يكون كذلك ، الا أنه يتناول موضوعات الكلام ، ومن ذلك ما يبدو فى كلامه عن نعم الله ، وما يمكن أن يفهم منه قوله ، بالعدل ، والوعد والوعيد فهو يرى أن نعم الله على ضربين ، أحدهما عم الله به العباد ، وهي الخلق والرزق ، ويجعل من ذلك دليل العدل ، أما الضرب الثانى من النعم فهى المستحقة بالعمل ، والاجتهاد ، فيكون جزاء من يعمل صالحا الجنان ومن يعمل شرا الحرمان ، يقول :

(ونعمة الله على ضربين : أحد الضربين عم به عباده وغمر بفضله خليقته ، بدءا بلا استحقاق ، وذلك انه خلق ورزق وكفل وحفظ ونعش وكلأ وحرس وأمهل وأفضل ووهب وأجزل ، وهذا هو العدل المخلوط بالاحسان ، والتسوية المعمومة بالتفضيل ، والقدرة المشتملة على الحكمة ٠ والضرب الثانى هو الذى يستحق بالعمل والاجتهاد والسعى والارتياد ، والاختيار والاعتقاد ، ليكون جزاء وثوابا ٠ لهذا حرم العاصى المخالف ، وأنال الطائع الموافق)(١٠٠) ٠

والمعتزلة قد ربطوا بين التوحيد والعدل فاذا كانوا فى نفى الصفات قصدوا تنزيهه تعالى عن مشابهة المخلوقات ، ففى القول بالعدل أيضا نزهوا الله تعالى حتى لا يشابه المخلوق فى صدور الظلم عنه(١٠١) ٠ وهم لذلك سموا العدلية ٠ اتفقوا على ان الله تعالى لا يفعل الا الصلاح والخير ، ويجب من حيث الحكمة رعاية مصالح العباد(١٠٢) ٠

والتوحيدى فى النص السابق أقرب الى هذا القول ، فدخول الجنة

---

(١٠٠) الامتاع والمؤانسة : ج ١ ص ٨٧ — ٨٨ ٠

(١٠١) أحمد محمود صبحى : فى علم الكلام ، ص ١٠٩ ٠

(١٠٢) الشهرستانى : الملل والنحل ، ج ١ ص ٤٥ ٠

أو النار يتوقف على فعل العبد الذى هو بالاجتهاد والسعى والاختيار ٠ وقد رد المعتزلة بنفى صدور الظلم عن الله على ما أثير حول مشكلة الشر ، وواجهوا الزنادقة والملاحدة ، وقد ذهب ابن الراوندى أن من أمرض عبيده ليس بحكيم ، فرد الخياط بأن المرض حقيقى من الله ولكن ذلك لا يعد شرا أو فسادا ، اذ ليس كل ما تكرهه النفس شرا ما دام هو ليس ضررا خالصا أو عبثا خالصا ، كما انه ليس كل ألم شرا ان زاد النفع على الضرر كما فى الحجامة ، كذلك لا قبح فى الآلام اذا كانت امتحانا للانسان استحق عليها الثواب عند الصبر ، كما استحقه عند الشكر(١٠٣) ٠ وهذا ما ذهب اليه التوحيدى فيما أورده على لسان السجستانى من قصة الصبى المريض وتعليقه فى النص الذى أوردته حيث ان الذى ابتلاه هو الذى استصلحه بالبلاء ليكون اذا وهب له العافية شاكرا ٠٠٠ الخ ٠ ما تقدم ٠

ويرى التوحيدى ان حكمة الله وراء ما قد يستغلق علينا ، ولكنه مع ذلك قد بسط لنا كل شىء ليدل عليه ، ولنفكر فيه (يا هذا أما ترى كيف نصب كل شىء تجاه عينك لتبصر ، وقبالة قلبك لتفكر ، وورد على مشاعرك واحساسك لتعتبر ، ولطف بك فى الأول والثانى لتثق وتنتظر ؟ فأبيت الا اللجاج الذى به هلك من تقدمك وأنت تراه)(١٠٤) ٠

وقد أخفى سبحانه الخوافى فى البوادى ، وأبدى البوادى فى الخوافى ، ولكنه حكم بالبوادى على أنها الخوافى ، وعكس الخوافى على أنها البوادى كما يقول(١٠٥) ، وذلك لحكمة أيضا وهى (لتكون ملكوته محفوفة بالعبرة

---

(١٠٣) أحمد محمود صبحى : فى علم الكلام ، ص ١٠٩ - ١١٠ ٠

(١٠٤) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٢٥٣ ٠

(١٠٥) الاشارات الالهية : ص ٦ ٠

بعد العبرة ، ولينقلب المتصفحون عنها بالحسرة بعد الحسرة)(١٠٦) ٠

ولكن مفكرنا مع ادراكه لوجود الحكمة ، فهو فى موقف المتصوف يلزم جانب الأدب ، فيرى أن ذلك سرا لا سبيل لاسؤال عنه ، ففى السؤال جرأة على الله ، والجرأة موجبة للمقت ، وذلك يوصل الى السخط الجالب للبعادة ، ولا يمكن عليه أيضا لأن نتيجة ذلك اختلاط الأمور ، والاغتراب فى الوطن ، واجتذاب الأحزان ، فحكمة الله لشىء يعلمه (فسبحان من داوى منافع ما جهل من سره فى عرض ما عرف من علانيته)(١٠٧) ٠ وهذه حكمته ولو شاء غير ذلك لكان ، وذلك لأن قدرته مطلقة ، ولو أراد أن يرينا غير ما أرانا لفعل ولكنه هكذا شاء وما شاء كان ، وقد شاء تعالى أن نكون فى سكون وحركة ، وكان يستطيع لو أراد أن يجعلنا فى سكون بلا حركة ، أو حركة بلا سكون(١٠٨) ٠ والغيب فى نظر مفكرنا يحوى ارادات الهية خافية غير بادية ففى (الغيب عجائب وفى العجائب أيضا عجائب)(١٠٩) ٠

حركة الابداع :

ويتحدث التوحيدى عن حركة الابداع (على لسان أستاذه السجستانى) فيفرق بين اللفظ والمعنى ، يوضح ان اتفاق اللفظ فى حالين لا يعنى الاتفاق فى المعنى ٠ فهذا لضرورة التركيب فى لغة كل أمة ، ولكن المعانى تختلف حسب الفعل والفاعل ٠ ومن هنا يكون الفرق بين حركة وحركة ، فحركة الانتقال من مكان الى مكان ، كحركة الجسم مثلا ، أو حركة الكون ، غيرها فى كلامنا عن حركة الابداع ، وذلك لأن المقصود بها هو مقوم الأشياء

---

(١٠٦) الاشارات الالهية : ص ٦ ٠

(١٠٧) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٧ ٠

(١٠٨) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٧ ٠

(١٠٩) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٢٢ ٠

(الله) · وهذه الحركة بلا كلفة فاعل ، ولا معاناة صانع[١١٠] · وهي لم تضف اليه تعالى شيئا ، وان الاتصاف بها هنا عن اضطرار في اللغة ، لأنه سبحانه يجل عن ذلك ، واذا فهي صيغة ضرورية من أجل فهمنا البشرى ، ومحاولة لتقريب المعنى ، وقد من علينا تعالى أن نعبده ، ونذكره ، ونعرفه ، ونخافه، ونرجوه ، الى آخر هذه العلاقات التي تقوم بين العبد والرب ، فانما الأسماء والصفات سلالم اليه[١١١] ·

---

(١١٠) الامتاع والمؤانسة : جـ ٣ ص ١٣٤ ·
(١١١) الامتاع والمؤانسة : جـ ٣ ص ١٣٣ – ١٣٤ ·

حيـاة الله :

للتوحيـدى رسالة عنوانها (رسالة الحياة) تحدث فيها عن أصناف الحياة ، فقسمها الى عشرة ، ثمانى متعت بها البشر على التفاوت ، أما الحياة التاسـعة فهى حياة الملائكة . والحياة العاشرة هى حياة الله . وعن هذين النوعين الأخيرين يقول (اثنان مرتقيان الى ما يشكل العلم به الا فى الجملة ، يعطاس المراد منه الا فى التسليم)(١١٢) .

ويقر التوحيـدى بصعوبة واشكال الكتابة عن حياة الله ، ولذلك يتخطى هذا ويقول عن هاتين الحياتين أنه يقنع فى أمريهما بالكتابة عنهما وذلك (لاشكال الكنه فيهما ولاضراب العقل عن تحديدهما ، وحرج الصـدر عن توهمهما وتمثيلهما)(١١٣) . ولا يمكن للانسـان أ نيتكلم عن هاتين الحياتين الا اذا صفت طينته ، وعطف عليه العقل بشعاعه أى الا فى حالات خاصـة من الصـفاء العقلى والنفسى ، ومع ذلك فهذا لا يعنى ادراكا ، وذلك لأننا : زمانيون ، خياليون ، وهميون ، طينيون ، منقسمون ، مما كان وما يكون ، حريون بالجهل ، جديرون بالنقص)(١١٤) واذا فالكلام عن حياة الله لا يجوز الا (من جهة الدلالة عليها من ناحية الاسم المستعار لها) .

وبالرغم من موقف التوحيـدى من الفلسفة بوصفها لا يمكن الجمع بينها وبين الدين فى بنية واحدة كمـا أراد اخوان الصفا ، الا أنه لا يرى غضـاضة فى استخدام الفلسفة فى أعقد الموضوعات حساسية وأكثرها مدعاة للتروى وهو الحديث عن الله ، وذلك لأنه يرى أن فى كلام فلاسـفة اليونان معونة للخوض فى هذا المبحث فى الحدود التى قبلها (فى نصوصه السابق الاشارة اليها) ، وذلك لأن فى كلامهم (معونة لمـا مضى وتنبها على حقيقته ، ونفيا للشبهة ان عرضت فيه)(١١٥) .

---

(١١٢) رسـالة الحياه : ضمن ثلاث رسـائل لأبى حيـان التوحيـدى ، تحقيق ابراهيم الكيلانى ، ص ٥٤ ـ ٥٥ .

(١١٣) المرجع السابق : ص ٥٥ .

(١١٤) المرجع السابق : ص ٦٢ .

(١١٥) المرجع السابق : ص ٦٣ .

حول شبهة القول - بالاتحاد - ووحدة الوجود :

يرى بعض الباحثين أن التوحيدى قد انتهى الى القول بالاتحاد ، فالدكتور عبد الرحمن بدوى وهو يتحدث عن اقتراب التوحيدى من الوجوديين أصحاب النزعة الدينية مثل جبريل مارسيل يرى انه أيضا قد ذهب أبعد منهم حيث انتهى (الى نوع من تصوف الاتحاد)(١١٦) ٠

ويرى بعض آخر أن هناك شبهة فى القول (بوحدة الوجود) عند مفكرنا ، فقد ذهب الدكتور زكريا ابراهيم الى أنه ربما وجد بعض خصوم مفكرنا فى مناجاته ما يوحى بالقول بوحدة الوجود ، ويستشهد على ذلك بنص للتوحيدى وهو قوله (اللهم طهر قلوبنا من ضروب الفساد ، وحبب الى أنفسنا طرائق الرشاد ، وكن لنا دليلا ، وبنجاتنا كفيلا ، بمنك وجودك اللذين ما خلا منهما شىء من خلقك العلوى والسفلى ، ولا فاتنا شىء من صنعك الجلى والخفى يا من الكل به واحد ، وهو فى الكل موجود)(١١٧) ٠

ومن المهم أن أشير الى قراءة أخرى لهذا النص عند توفيق حسين ، وتبعه كذلك على شلق فى نشره للمقابسات(١١٨) ، وهى (وهو فى الكل موحد)(١١٩)٠ بفتح الحاء وتشديدها فى كلمة موحد٠ وبالتالى فالنص لا يفهم كما فهمه الدكتور بعد هذا التصحيح اذ العبارة الأخيرة هى التى يمكن أن يفهم منها كما ظن ما يوحى بوحدة الوجود ٠

---

(١١٦) عبد الرحمن بدوى : مقدمة الاشارات الالهية ، ص ٢٠ ، وكالة المطبوعات ، الكويت ، ص ١٩٨١ ٠

(١١٧) زكريا ابراهيم : أبو حيان التوحيدى ، ص ١٤٦ - ١٤٧ ٠ وانظر المقابسات السندوبى ، ص ١٩٥ ٠

(١١٨) المقابسات : تحقيق توفيق حسين ، ص ١١٤ - ١١٥ ٠

(١١٩) المقابسات : نشرة ، على شلق ، ص ٨٧ ٠

ولكن حتى ولو أخذنا بقراءة السندوبى ، لم تؤد بنا العبارة الى ذلك ، اللهم الا بالتعنت فى التفسير ، أو ربما يمكن هذا اذا كان الاتجاه العام للمفكر يفيد ذلك ويؤكده ، أما اذا جاء الأمر على عكس هذا الاعتقاد ، كما هو الحال مع التوحيدى ، حيث تؤكد نصوصه الأخرى تأكيده وغيرته على مفهوم وحقيقة التوحيد ، فلا يمكن القول بذلك الا تعسفا وبعدا عن الموضوعية . والمنظور الصوفى الذى يتحدث منه مفكرنا ، يخبرنا بأن نحمل المعنى على غير هذا فالكل به واحد من حيث انتسابه اليه سبحانه ، انتساب الخلق الى الخالق والموجد ، وهو فى الكل (موجود) لأن الكل أى الموجودات صنعه وفعله ، واشارة الى بارئها ، وهو فى الكل (موجود) أيضا خالقا ومبدعا .

أقول : هذا أقرب الى سياق حديث التوحيدى ، وما يؤكد هذا التفسير قوله (يا هذا : الكل باد منه ، وقائم به ، وموجود له ، وصائر اليه)(١٢٠) .

وأما ما يذكره دكتور بدوى كشاهد على رأيه الذى ذهب اليه فهو قول التوحيدى (أن كنت من أهل الغصة فتجرع بالتسليم مرارة الغصة ، ان أردت أن تلحق بالملأ الأعلى ، فدب بين البلاء والبلى ، ان كنت من أهل المحبة فلا تنظر الى المحنة ، ولكن أنظر الى المنة فى المحنة)(١٢١) .

ويعلق الدكتور بدوى على هذا بقوله (وفى هذا يلاحظ تسليم ممزوج بنزعة ايجابية ترمى الى تلقى المحنة فى رضا بها ، بل تدعو الى الاقبال عليها ، والسبيل الى هذا لا بد أن يفضى بك فى النهاية الى الفناء بين البلاء

---

(١٢٠) الاشارات الالهية ، جـ ١ ص ٢٦٧ .

(١٢١) الاشارات الالهية : تحقيق وداد القاضى ، جـ ١ ص ١١١ ، وأنظر عبد الرحمن بدوى . مقدمة الاشارات ، ص ٣٠ ، والكتاب ، ص ١٤٠ .

والبلى ، بين المحنة والمحو ، حتى ينسلخ المرء عن نفسه ، وينفسخ عليه نعته ، فلا يكون بينه وبين ذاته ضد ولا ند)(١٢٢) .

وهذا نمـط من أنماط التذوق الصوفى فى مقابلة الحكمة الالهية ، وفى التعـامل مع الارادة الغالبة للاله ، ونتيجة مترتبة على الحدس الصوفى فى المعرفة بالله ، فالعشق المستولى على قلب المتصوف وجوارحه حتى لا يرى الا أمره وفعله وارادته ، أى حتى يغيب عنه كل شىء فلا يبقى الا وهو جل جلاله ، وبالتالى فلا محل لاستنتاج الدكتور . فالفناء هنا فناء ارادة العبد فلا يريد الا ما يريد الله ، وبذلك يحقق عبوديته وعتقه .

وأما الأستاذ على دب وهو أحد الباحثين فى التوحيـدى فيقرر فى جرأة بالغة ايمان التوحيـدى بوحدة الوجود(١٢٣) ويستخدم نفس النص الذى أورده الدكتور زكريا ابراهيم ولكن الأخير تحفظ اذ قال (وربما وجد الخصوم فى بعض عبـارات التوحيـدى الواردة بالمقابسـات ما يوحى بوحـدة الوجود)(١٢٤) .

ولعل هذا التصور من الأستاذ على دب يتفق وفهمه للصوفية الاسلامية ، ويتفق مع أحـكامه التى يطلقها دون عناء فيقرر (ان المنطلق الأول للصوفية هو الاحسـاس بالخطيئة احسـاسا يعذب النفس ويضنى المتواجد حبـا وأسى)(١٢٥) .

ثم يطلق حـكما آخر هو أن هذه النظرة الاسـلامية الصوفية التى قررها (هى تقريبا نفس نظرة « مارتن لوثر » صاحب المذهب البروتستنتى

---

(١٢٢) عبد الرحمن بدوى : مقدمة الاشارات الالهية ، ص ٢٠ .
(١٢٣) على دب : الاديب المفكر . أبو حيان التوحيدى ، ص ٦٨ .
(١٢٤) زكريا ابراهيم : أبو حيان التوحيدى ، ص ١٤٦ .
(١٢٥) على دب : المرجع السابق ، ص ٦١ .

فقد رأى الانســان وعاء للخطايا لا ينضب)(١٢٦) • ولعله تصور فى (تقريبا) ما يكفى للدلالة على الدقة والموضوعية !!

وما يريد أن يجعله موقف الصوفية الاســلامية ، وبالتالى التوحيــدى داخله هو هذه النظرة التى ترى ان (الخطيئة الأولى خطيئة أبينا آدم وأمنا حواء لم تمح ولا سبيل الى محوها فهى كشــعر اللحية يحلق اليوم لينمو فى الغد)(١٢٧) •

ولو اقتصر حــكم الأستاذ على صوفى بعينه لأمكن المناقشة ، أما وقد أطلق الحــكم على التصوف الاســلامى عامة ، فقد حــكم على مقولته بالتهافت • ولم يقدم الأســتاذ شواهده على ما يقول ، ولكنه أطلق الحــكم دون تفسير أو شاهد ، وليست المسألة بهذه البساطة ، وكان حريا به وقد أعلن حــكمه هذا مع ما فيه من خطورة أن يقدم شواهده ، ويبرهن على صــحة ما يقول ، فيكون فى قوله ما يستأهل النظر والوقوف عنده •

والقول برد التصوف الاسلامى لمصدر مسيحى قد طرح وأبان الباحثون ما فى هذه الفكرة من خطــأ(١٢٨) ، وخاصة عند التعميم اذ قد نجــد من استخدم مصــطلحات مسيحية كالحــلاج ، ولكن التعميــم يقتضى دراســة اســتقرائية • وكثير من أقطاب التصــوف يمكن أن يظهروا فســاد هــذا الاستقراء • أما القول بوحــدة الوجود فليس (كل صوفية الاســلام قائلين بهذا المذهب • وانما القائلون به قلة قليلة)(١٢٩) •

---

(١٢٦) على دب : المرجع السابق ، ص ٦١ •

(١٢٧) على دب : المرجع السابق ، ص ٦١ •

(١٢٨) أبو الوفا الغنيمى التفتازانى : مدخل الى التصوف الاسلامى ، ص ٣٢ • وما بعده وانظر عبد الرحمن بدوى ، تاريخ التصــوف الاســلامى ، ص ٤٨ ـ ٥٥ ، وأيضــا جورج قنواتى ، تراث الاســلام تصنيف شاخت دبوروث ، جـ ٢ ص ٢٢٧ •

(١٢٩) التفتازانى : المرجع السابق ، ص ٣٢ •

فالمصدر اذا اسلامى وان تداخلت عوامل ومؤثرات أخرى يختلف تأثيرها من صوفى الى آخر أو تنعدم عند ثالث .

وأعود الى الأستاذ دب الذى يقرر حكما آخر فيقول (وشيوخ الصوفية « ومنهم التوحيدى » أحدثوا فى التصوف استخراجات تمس بجوهر العقيدة الاسلامية كتفضيلهم حركات القلوب على حركات الجوارح)(١٣٠) .

وفى هذا القول الكثير من التجاوز ، فقد ذكر الباحث استخراجات ثم مثل بمثل واحد فقال تفضيل حركات القلوب على حركات الجوارح ، ودون أن يبين ، وشيخ الطرق الصوفية يقول لنا (ان من أهم ما ينبغى أن يفهم عليه الدين أنه فى جوهره أخلاق بين العبد وربه ، وبينه وبين نفسه ، وبينه وبين أسرته ، ثم بينه وبين أفراد مجتمعه)(١٣١) .

ثم يذكر تعريفا للتصوف للامام الشعرانى وهو أن التصوف (هو علم انقدح فى قلوب الأولياء حين استنارت بالعمل بالكتاب والسنة والتصوف انما هو زبدة عمل العبد بأحكام الشريعة)(١٣٢) .

والطوسى وقد قسم أولى العلم القائمين بالقسط والذين هم ورثة الأنبياء الى أصناف ثلاثة : أصحاب الحديث ، والفقهاء ، والصوفية ، وقسم العلوم تبعا لذلك وان جاء فى هذا بتقسيم اعتبارى الا أن ما يهمنا هنا هو قوله (ثم ان طبقات الصوفية أيضا اتفقوا مع الفقهاء وأصحاب الحديث فى معتقداتهم وقبلوا علومهم ولم يخالفوهم فى معانيهم ورسومهم ، اذا كان ذلك مجانبا

---

(١٣٠) على دب : المرجع السابق ، ص ٦٦ .
(١٣١) التفتازانى : المرجع السابق ، ص ١٥ - ١٦ .
(١٣٢) المرجع السابق : ص ٢٠ نقلا عن الشعرانى ، الطبقات الكبرى ١٣٤٣ هـ ، جـ ١ ص ٤ .

للبدع واتباع الهوى ، ومنوطا بالاسوة والاقتداء ، وشاركوهم بالقبول والموافقة فى جميع علومهم .

وليس من مذهبهم النزول على الرخص وطلب التأويلات والميل الى الترفه والسعات وركوب الشبهات ، لان ذلك تهاون بالدين وتخلف عن الاحتياط وانما مذهبهم التمسك بالأولى والأتم فى أمر الدين)(١٣٣) .

ولا أطيل فى هذه النقطة لانها قد تخرجنى عن موضوعى ولكن نلاحظ أن الشاهد الوحيد الذى قد يوحى بأن لمفكرنا استخراجات تمس بجوهر العقيدة الاسلامية هو كتابه (الحج العقلى اذا ضاق القضاء عن الحج الشرعى) .

وهذا الكتاب ليس بين أيدينا مع ذلك ، ولا نستطيع من العنوان وحده أن نلزمه أو ننسب اليه مثل هذا الاتهام دون وجود متن الكتاب ، هذا مع ملحوظة أن هذا الكتاب كما أشرت يعتبر من مصنفاته الأولى ، وكتبه اللاحقة لا تشى الينا بشىء من هذا .

ومن الكلمات التى قد يرى البعض فيها (اذا أساء الفهم) ما قد يوحى بالقول بالاتحاد عند مفكرنا قوله للانسان انه متى حقق الطريق أصبح ممن (اذا هم ملك ، واذا تمنى أدرك ، واذا رنا لحظ ، واذا وجد حفظ ، واذا تحرك حن ، واذا سكن اطمأن ، واذا اقترح نال ، واذا سئل أنال ، ربوبيته غلبت على البشرية ، وبشريته بادت فى الربوبية ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء ، والله ذو الفضل العظيم)(١٣٤ ، ١٣٥) .

---

(١٣٣) أبو السراج الطوسى : اللمع ، حققه وقدم له وخرج أحاديثه ، عبد الحليم محمود ، طه عبد الباقى سرور ، ص ٢٨ .

(١٣٤) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٢٦٦ - ٢٦٧ .

(١٣٥) سورة الحديد : آية ٢١ .

واذا كان يلفت انتباهنا قوله (ربوبيته غلبت على بشريته ، وبشريته بادت فى الربوبية) فيجب أن نلاحظ قوله (فضل الله يؤتيه من يشاء) كذلك ما يصرح به قبل هذه الفقرة فى أن هذا العطاء ، لا يؤهل له (الا من ارتضاه الله من عباده ، وجعله علما فى بلاده) ٠

والأقرب الى فكر التوحيدى هو القول بأن ذلك اتحاد ارادات لتركيزه على عبودية الانسان لله ، وهى لا تفهم الا رمزيا وذلك فضلا عن تأكيد التوحيدى الدائم على فكرة التوحيد ، وفصله بين العبد والمعبود واشاراته المتكررة الى الانسان بما أسماه لزوم العبد حده(١٣٦) ٠

ثم ان قوله هذا يجب أن يفسر كرمز صوفى وهو هنا مباشر وواضح، فقوله ربوبيته غلبت على بشريته ، يعنى خضوعه للارادة الالهية ، وتحليه بالصفات والأخلاق التى تقربه من الله ، كما فعل الغزالى مثلا عندما شرح أسماء الله الحسنى ثم تحدث عن حظ العبد من كل اسم له حظ فيه بالاجتهاد والتوفيق ٠ ويؤكد قوله : وبشريته بادت فى ربوبيته أى نوازع الشر والرغبات التى قد تحجب الصفاء النفسى والترقى الأخلاقى قد بادت فى هذه الطاعة وموافقة الارادة ٠

بل ويفسر ذلك ما جاء فى الحديث القدسى عن رب العزة أنه قال : (ما تقرب الى العبد بمثل أداء فرائضى وانه ليتقرب الى بالنوافل حتى أحبه فاذا أحببته كنت رجله التى يمشى بها ويده التى يبطش بها ، ولسانه الذى ينطق به ، وقلبه الذى يعقل به ، ان سألنى أعطيته وان دعانى أجبته)(١٣٧) ٠

---

(١٣٦) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٢٩٦ ٠

(١٣٧) رواه ابن السنى : الاتحافات السنية بالأحاديث القدسية ، ط ١ – ١٢٧٠ – ١٩٥٢ ، ط محمد على صبيح ٠

واذن لا يمكن أن يقول التوحيـدى (بالاتحاد) وهو الذى يقول (كل ما دونه ناقص ، وليس للناقص أن يحيـط بما ليس بناقص لا بالقوة التى هى فى أول المراتب ، ولا بالفعل الذى فى آخر المذاهب)(١٣٨) ٠

فالادعاء عليه بالقول بوحـدة الوجود أو الاتحاد هو فى الحقيقة أمر مناف للموضوعية ، وهو اذ يقول متحدثا عن المولى سـبحانه (له كل شيء ، وبه كل شيء ، واليه كل شيء ، وفيه كل شيء ، وعليه كل شيء) ٠ أقول أنه يفسر قوله بما يدحض أى شبهة قد تنشـأ عن سـوء فهم لكلامه ، فيخبرنا أن مقصـده ، بأنه له كل شيء لأنه يملك كل شيء ، وبه كل شيء ، لأنه هو الذى يمده ، وكل شيء اليه لأنه غايته ، وكل شيء فيه لأنه مبدئه وكل شيء عليه لأنه حامله(١٣٩) ٠

وخلاصة ما يقال فى ذلك اذن : اننا قد نجد اتحاد ارادات لا اتحـاد ذوات ، واحساسا بالافتخار لنسـبته لمولاه فكما يقول (لأنا اذا أحسسنا نسبتنا من عبوديتنا لك ، بدت علامة الخشـوع والخضوع ، واذا أحسسنا نسبتنا من ربوبيتك لنا بدت فينا أنوار العزة والجبروت)(١٤٠) ٠ بل هو بعد ذلك يقول مناجيا المولى عز وجل : (ذللنا لطـاعتك فى موافقتك على ارادتك)(١٤١) ٠

فهو اذن التوكل والاستسلام ، رغبة فى تحقيق درجة من القرب بحيث يكون كل ما علية العبـد موافقا للارادة الالهية ، وبذلك يتحقق الاتفاق بين

---

(١٣٨) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٣٢٩ ٠
(١٣٩) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٣٢٩ ٠
(١٤٠) الاشارات الالهية : جـ ٢ ص ٤٠٩ ٠
(١٤١) الاشارات الالهية : جـ ٢ ص ٤١٠ ٠

أمر المشـيئة ، وأمر التكليف المنوط بالعبـد القيام به ٠ وهو يخاطب الانسان بعد ذلك قائلا (أمالك أن تميز مالك مما عليك)(١٤٢) ٠

ثم انه يعلن رغبته فى التوجه الكامل نحو طلب الآخرة والتسليم المطلق لله سـبحانه الى درجة الذوبان الروحى بمعنى الغيبة عن نفسه بالنظر الى الله ، بل كما قال حتى لا يشغله العشق لأنه مشغول بالمعشوق ٠ (فها نحن قد سـجدنا لك عابدين ، وأشرنا اليك بقلوبنا مؤمنين)(١٤٣) ٠

---

(١٤٢) الاشارات الالهية : جـ ٢ ص ٤١٠ ٠

(١٤٣) الاشارات الالهية : جـ ٢ ص ٤٠٩ ٠

الحقيقة الالهية واختلاف الديانات :

يؤكد التوحيدى على ان الله معروف لدى جميع الأمم ، وليست معرفة الله قاصرة على أمة دون سائر الأمم ، وفى ذلك يقول :

(فيا ولى النعم ، ويا محرك الهمم ، ويا واهب القسم ، ويا مذكورا بالكرم ، ويا معروفا عند جميع الأمم ، ويا موجودا على بعد وموجودا على أمم ، ويا مناجى بصنوف الكلم ، ويا معبودا على القدم ، ويا منشئا من العدم ، ويا جاعلا من شئت كالعلم ، ويا من (علم بالقلم ، علم الانسان ما لم يعلم)[١ ، ٢] ٠

ويناقش التوحيدى مسألة غاية فى الأهمية فى موضوع الألوهية والمعرفة أيضا ، وهى مسألة اختلاف الأديان والمذاهب ، وان كانت هذه المسألة من زاوية ما تمس نظرية المعرفة بوجه عام ، ولكنها هنا فى الأساس تدور حول مسألة معرفة الانسان بالله والطرق المختلفة للوصول اليه والاستدلال عليه تعالى ، ودلالة الاختلاف فى هذه الطرق ، وأسبابه ٠

وكان التوحيدى قد سئل عن الأسباب التى حدت بالفرق الى الاختلاف الى حد التجريح والتكفير ، واباحة الدم والمال ، وفى جواب التوحيدى ما يفيد ان هذا نتيجة لمقدمات أخرى أو لأصول أكبر ، فاذا كانت الديانات قد اختلفت وهى الأصول ، فكيف لا تختلف المذاهب وهى الفروع ، فاذا قيل ان الأديان اختلفت بالأنبياء ، والأنبياء معتمدون على الوحى ،

---

(١) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ١٤٦ ٠ -
(٢) سورة العلق : آية ٤ ، ٥ ٠

يكون الجواب بأن العقول تتدرج وتختلف حسب الفطرة والكمال والنقص ، فالمذاهب نتيجة الاراء ، والآراء ثمرات العقول . وعنده أن هذا الاختلاف طبيعي في الانسان لأسباب التكوين العقلي والبيئي[٣] ، والاختلاف أساس في بنية المجتمع وبين المجتمعات الانسانية ، لأن الناس على فطر كثيرة ، وعادات حسنة وقبيحة ، ومناشيء محمودة ومذمومة ، وملاحظات قريبة وبعيدة[٤] . ومن هنا كانت ضرورة الاختلاف فيما يختار ويتجنب ، وبالتالي (لا يجوز في الحكمة أن يقع الاتفاق فيما جرى مجرى المذاهب والأديان)[٥] .

ولم يحدث اتفاق لاختلاف المزاج والطباع ، وميل النفس حتى لم يتفق على تفضيل أمة على أمة ، ولا بلد على بلد ، ويكفي أن يؤدي اختلاف الطباع الى اللجاج في القول والتعصب والهوى ، والى ما يؤدي اليه ذلك كله ، وكما نرى فهو بعد ذكر دور الفطرة واختلاف العقول عاد ليرجع السبب الى الطبيعة الانسانية ويحيله الى اتباع هوى النفس وموافقة المزاج ، وربما ذلك أيضا ليؤكد مسئولية اختلاف الأصول أو تعدد الحقيقة الدينية بتعدد الأديان ، وليؤكد المسئولية في الاختيار فهو قد جعل الهوى والتعصب هو الغالب لا المنطق أو المنهج عند اتباع مذهب . ومن ذلك ما أخذه على علم الكلام والمتكلمين ، ولذلك ففي نفس الليلة (الأربعون) يعرض روايات تدل على ما في علم الكلام من جدل ومراء . ويقول (ولمصلحة عامة نهى عن المراء والجدل في الدين على عادة المتكلمين ، الذين يزعمون أنهم ينصرون الدين وهم غاية العداء للاسلام والمسلمين وأبعد الناس من الطمانينة واليقين)[٦] .

---

(٣) الامتاع والمؤانسة : جـ ٣ ص ١٨٦ .
(٤) الامتاع والمؤانسة : جـ ٣ ص ١٨٧ .
(٥) الامتاع والمؤانسة : جـ ٣ ص ١٨٧ .
(٦) الامتاع والمؤانسة : جـ ٣ ص ١٨٨ - ١٨٩ .

رأيه في تكافؤ الأدلة :

تناول التوحيـدى القول بتكافؤ الأدلة بالمناقشة العميقة والجادة ، وقد عرض لرأى السجستانى الذى رفض الفكرة ، اذ يرى أن المتكلمين يرفضون الاعتقـاد بالتقليـد اذ لا بد من دليـل ، ثم يرجعون الى القول بأن الأدلة متكافئة(١) ٠

ومعنى القول (بتكافؤ الأدلة) :

انه لا يمكن نصر مذهب على مذهب ، ولا تغليب مقـالة على مقـالة ٠ وحتى يلوح الحق من الباطل ظاهرا معينا لا اشكال فيه ، بل دلائل كل مقالة فهى متكافئة لدلائل سائر المقالات ٠ وقالوا : كل ما ثبت بالجدل فانه بالجدل ينقض)(٢) ٠

وقد قسـم ابن حزم القائلين بتكافؤ الأدلة أقساما ثلاثة : فمنهم من قال بذلك جملة فلم يحقق البارى ولم يبطله ، وكذلك فعلوا فى النبوة ، وجميع الأديان ولكنهم آمنوا بأن الحق فى أحد هذه المذاهب ، ولكن لا شيء يدل عليه ويبينه ويميزه ٠

والطائفة الثانية : قالت بنفس الفكرة باستثناء أنهم أثبتوا الخالق ، وقطعت بأنه حق خالق لكل ما دونه بيقين لا شك فيه ٠

الطائفة الثالثة : قالت بتكافؤ الأدلة أيضـا ولكنها أثبتت الحق وان النبوة حق أيضا ، وأن محمدا رسول الله (صلى الله عليه وسلم) حق ٠

---

(١) الاقناع والمؤانسة : جـ ٣ ص ١٠٩ ٠

(٢) ابن حزم الظاهرى : الفصل فى الملل والأهواء والنحل تحقيق محمد ابراهيم نصر ، وعبد الرحمن عميرة جـ ٥ ص ٢٥٣ ٠

ثم ان منهم من قال أن على الانسـان أن يبقى على دين أهله الذى نشأ أو ولد عليه (لأنه هو الدين الذى تخيره له فى مبدأ خلقه ، ومبدأ نشـأته بيقين ، وهو الذى أثبته الله عليه فلا يحل له الخروج عما رتبه الله تعالى فيه وابتدأه عليه . أى دين كان)(٣) .

ولكن التوحيـدى يضيف لنا أسبابا أخرى عن القائلين بهذا الرأى . فعندما سـئل رجل من المتحيرين عن دليله على صـحة مقاله ، أجاب بأن لا دليل ، ولا حجة ، فلما قيل له : وما أحوجك لذلك ، أجاب بأن الدليل لا يكون الا من وجوه ثلاثة :

١ ـ أن يأتى عن طريق النبوة والآيات وهو ما لم يشاهد شيئا منه ثبت عنده مقالته .

٢ ـ واما أن يكون بالكلام والقياس وهو فى ذلك أحيانا ينتصر لرأيه وأحيانا يثبت رأى غيره ، وقد يتنبه الى ما فى رأى الغير من الصحة وما فى رأيه من خطـأ بعد ذلك ، وبالتالى فلا يصـح القياس ولا الـكلام دليلا ، اذ لا يستطيع أن يقضى على شىء بفساد لعدم كفاية الحجة .

٣ ـ واما أن يكون ذلك بثبوت الأخبار عن الكتب ، ولا يوجد أهل ملة أولى بذلك من غيرهم ومن هنا فلا يمكن تصديقهم جميعا ، كما لا يمكن تصديق ملة دون ملة(٤) .

ولـما سئل (فيما يروى التوحيـدى) (فلم تدين بدينك هذا الذى أنت على شعاره وحليته وهديه وهيئته)(٥) . كانت اجابته (لأن له حرمة

---

(٣) ابن حزم الظاهرى : المرجع السابق ، جـ ٥ ص ٢٥٤ .
(٤) الامتاع والمؤانسة : جـ ٣ ص ١٩٣ ـ ١٩٤ .
(٥) الامتاع والمؤانسة : ص ١٩٤ .

ليست لغيره ، وذلك أنى ولدت فيه ، ونشأت عليه ، وتشربت حلاوته ، وألفت عادة أهله)(٦) .

ويعرض لنا التوحيدى رأيه فى القول بتكافؤ الأدلة .

وخلاصه موقفه هو دحض هذه الفكرة ، فيقص علينا حوارا دار بينه وبين أحد القائلين بتكافؤ الأدلة (ابن البقال) ونتعرف على رأى التوحيدى من خلال هذا الحوار الذى قصه علينا فى الامتاع وحجته فى الرد على هؤلاء ، وقد صاغ التوحيدى الحوار بطريقة (قلت له - فقال لى -) ولكنى سأعرضه بطريقة الحوار السقراطى - دون أى مساس بالنص فهذا من شأنه اظهار الفكرة أوضح والحوار فى تسلسله الفكرى ، مما يظهر أيضا براعة التوحيدى فى الحوار ، وهذا نصه :

- التوحيدى : لم ملت الى هذا المذهب (تكافؤ الأدلة) .
- ابن البقال : لأنى وجدت الأدلة متدافعة فى أنفسها ورأيت أصحابها يزخرفونها ويموهونها لتقبل منهم ، وكانوا كأصحاب الزيوف الذين يغشون النقد لينفق عندهم ، وتدور المغالطة بينهم .
- التوحيدى : اما تعرف بأن الحق حق والباطل باطل ؟
- ابن البقال : بلى ، ولكن لا يتبين أحدهما من الآخر .
- التوحيدى : أفلأنه لا يتبين لك الحق من الباطل تعتقد أن الحق باطل وأن الباطل حق ؟
- ابن البقال : لا أجىء الى حق أعرفه بعينه فأعتقد انه باطل ولا أجىء

(٦) الامتاع والمؤانسة : ص ١٩٤ .

أيضا الى باطل أعرفه بعينه فأعتقد أنه حق ، ولكن لما التبس الحق بالباطل والباطل بالحق ·

— التوحيــدى : ان الأدلة عليهما ولهما متكافئة ، وأنها موقوفة على حذق الحاذق فى نصرته ، وضعف الضعيف فى الذب عنه[٦] · فكأنك قد رجعت عن اعترافك بالحق أنه حق ، وبالباطل أنه باطل ·

— ابن البقال : ما رجعت ··

— التوحيــدى : فكأنك تدعى الحق حقا جملة والباطل باطل جملة من غير أن تميز بالتفصيل ··

— ابن البقال : كذا هو ··

— التوحيــدى : فما نفعك بالاعتراف بالحق ، وأنه متميز عن الباطل فى الأصل ، وأنت لا تميز بينهما فى التفصيل ؟

— ابن البقال : والله ما أدرى ما نفعى به ··

— التوحيــدى : فلم لا تقول : الرأى أن أقف فلا أحكم على الأدلة بالتكافؤ ، لأن الباطل لا يقاوم الحق ، والحق لا يتشبه بالباطل · الى أن يفتح الله بصرى فأرى الحق حقا فى التفصيل ، والباطل باطلا على التخصيل ، كما رأيتهما فى الجملة ، وان الذى فتح بصرى على ذلك فى الأول هو الذى غض بصرى عنه فى الثانى ؟

— ابن البقال : ينبغى أن أنظر فيما قلت ·

— التوحيــدى : أنظر ان كان لك نظر ، ولا تتكلف النظر ما دام بك عمى أو عشا أو رمد[٧] ·

---

(٦) يبدو أنه قد سقطت اجابة لابن البقال ، والأغلب انها بالموافقة (بلى — نعم) والأغلب انها قد فاتت المحقق · اذ يقول التوحيدى بعد قوله (فى الذب عنه ، قلت فكأنك) ·

(٧) الامتاع والمؤانسة : جـ ٣ ص ١٩٠ — ١٩١ ·

نقــــد :

ان تأكيد مفـكرنا على التوحيـد والتنزيه كما أشرت ، وكما ظهر من العرض يقودنا بالتالى الى تصور لا يصدم العقل ، اذ ان هذا التصور لله تعالى ، يفتح للعقل الانســانى آفاقا أرحب لا يحتاج فيها الى التأويل ليوفق بين احتياجه الدينى ، وبين ضميره ذى النزعة أو الطابع العلمى بحـكم تطور عصره ، وآفاق قدراته التى ما تزال تتسع فى أفق الكون وعمق الزمان ، الماضى ـ والمستقبل .

وفى مشكلة الذات والصـفات ، ربما بدا التوحيـدى وكأنه يتـأرجح أو يتناقض أحيانا ، وأحيانا أخرى ينسب الى القائلين بالتعطيل كما فعل ذلك معه ابن حجر العسقلانى حاكيا عن ابن مالى فى كتاب الفريدة اذ قال عنه (تعرض لأمور جســام من القدح فى الشريعة والقول بالتعطيل وقال ابن الجوزى كان زنديقا)(١) .

ولكن التوحيـدى هاجم المتكلمين عامة والمعتزلة بصفة خاصة ، ولذلك فان اعتباره من المعتزلة هو قول بلا سند واضح(٢) ، وهو يروى عن الفرغانى قوله : (لولا أنى لا أعرف فى جميع المذاهب أقوى من مذهب المعتزلة لناديت على أصــحابى بمخازيهم التى يشتملون عليها ، ويجاهرون بها فى الأسواق والشوارع ، بل فى المحاضر المشهورة ، والمنابر الرفيعة ، ولكن لهم حرمة

---

(١) ابن حجر العسقلانى : لسان الميزان ، جـ ٦ ص ٣٦٩ .
وأنظر : ابراهيم الـكيلانى ، رسائل أبى حيـان التوحيدى ، ص ١١١ دار طـلاس ـ للدراسات والترجمة والنشر ، وكذلك : ابراهيم الكيلانى ، أبو حيان التوحيدى ، ص ٥٧ .

(٢) محمد عبد الغنى الشيخ : أبو حيان التوحيدى ، جـ ١ ص ٣٨٣ .

الدعوى ، وذمام النسب الى المقالة ، ورجاء فى الاقلاع والتوبة)[٣] ٠

ولذلك فلا يمكن أن نقول بأنه من القائلين بالتعطيل ٠ لانه قد رأى فى كل من القولين بعض الحق ، نفى مثبت ، أو اثبات ناف وفى الحالتين تقول عن الله ما لا نعلم ٠

ولا يمكن أيضا أن ينسب الى القول باثبات الصفات بلا تشبيه ، فموقفه متميز كما مر فى عرض آرائه وان ظهر عليه من النظرة السريعة انه قد يحوى تناقضا ، ولكن ذلك لتميزه وليله الى الاتجاه الصوفى حيث يجعل المعرفة بالله والكلام حوله مصدرهما الأساسى هو الالهام ٠

أما عن أدلة وجود الله ، وطرق معرفته ٠ فقد عرض التوحيدى كما مر ما يمكن اعتباره أكثر من دليل ، فقد عرض ما هو من الأدلة الجدلية الكلامية وما يمكن اعتباره أيضا دليلا صوفيا ذوقيا وهو ما يختاره ٠ ولكنه فى نفس الوقت يقول بأن المخلوقات دليل على خالقها ، وقد وضعها الله أمام الانسان ليستدل منها على وجوده تعالى[٤] ، ولكن التوحيدى انتهى الى اختيار الدليل الذوقى وان لم ينكر الأدلة البرهانية الفلسفية لموقفه من الفلسفة الذى أشرت اليه ، ولم يرفض كذلك الأدلة الجدلية الكلامية ٠

وهذه المعرفة الذوقية لا تخضع (لمقولات العقل ولا للغة المنطق ، لأن لها لغتها الخاصة بها ، أى لغة القلب ، ومنطقها الخاص بها أيضا ، وهو منطق الشعور والوجدان)[٥] ٠

---

(٣) مثالب الوزيرين : ص ١٤٣ ـ ١٢٤ ٠

(٤) الامتاع والمؤانسة : ج ١ ص ١٩٥ ـ ١٩٦ ٠

(٥) محمد عاطف العراقى : ادلة وجود الله فى الفكر الفلسفى الاسلامى ٠ بحث ضمن دراسات فلسفية مهداة الى روح عثمان أمين ، ص ٧٤ ٠

وقد نقـد ابن رشـد أدلة الصـوفية ، حيث يرى أنها ليست طرقا نظرية اى ليست مركبة من مقدمات واقيسة ، ويذهبون الى أن المعرفة بالله بغيره من الموجودات تتم بشىء يلقى فى النفس عند تجريدها من العوارض الشهوانية واقبال النفس بالفكر على المطلوب .

(ويحتجون لتصحيح هذا بظواهر من الشرع كثيرة مثل قوله تعالى (واتقوا الله ويعلمكم الله)(٦) ، ومثل قوله تعـالى (والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا)(٧ ، ٨) .

ويحتج ابن رشـد فى نقـده لهذا الطريق الصوفى ، بأن القرآن الكريم قد دعا الى النظر والاعتبار ، ثم ان هذه الطريقة ليست عامة بين الناس ، وان اماتة الشـهوات شرط للنظر كما ان الصـحة شرط للتعلم أيضا ، ولكنها ليست مقيدة له ، والشرع وان كان دعا الى العمل ، فليس لانه كاف بنفسه ولكن لانه مفيد(١) .

وقد أخطـأ ابن رشـد فى اعتقادى لأكثر من سبب :

الأول : ان الصـوفية وان كانوا قد أخذوا بالطريق أو الدليل الذوقى أو الكشف فهم لم يقتصروا على هذا الدليل وان اعتبروه أقوى وأفضل ، وفرق كبير بين أن يجعلوا الدليل الذوقى أقوى الأدلة وأصحها ، وبين أن يقتصروا عليه ويرفضوا غيره .. لذلك فاحتجاج ابن رشـد عليهم بدعوة

---

(٦) سورة البقرة : آية ٢٨٢ .

(٧) سورة العنكبوت : آية ٦٩ .

(٨) ابن رشـد — الكشف عن مناهج الأدلة — دار العلم للملايين نسخة مصورة ، الطبعة الثانية ، المكتبة المحمدية ، سنة ١٩٣٥ م ، ص ٦٣ .

(٩) ابن رشـد : المرجع السابق ، ص ٦٣ ، وأنظر : محمد عاطف العراقى : النزعة العقلية فى فلسفة بن رشـد ، ص ٢١١ .

القرآن الى النظر فى غير محلها لأنهم لم يرفضوا النظر واعتبار التوحيدى نفسه مثلا على ذلك كما سبق أن مر ، وكذلك أشهر من مثل هذا الاتجاه وأول من قصده ابن رشد ، وأعنى به الغزالى ٠

وقد عرض الغزالى أدلة وجود الله وبين أنه لا يمكن الاحاطة بحقيقة ذاته ، وبين أن هناك ثلاثة مناهج ترجع معرفة الخلق بالخالق اليها (١٠) ٠

أولا : معرفة عن طريق فعله ٠

ثانيا : معرفة بالمقايسة ٠

ثالثا : معرفة بسلب أمور عنه ٠

أولا : اذا نظر الخلق الى العالم وما يحكمه من نظام ، فاستدلوا بذلك على ضرورة وجود مدبر لا يشبه العالم ، ولا العالم يشبهه ، هو الله ، فهذه (معرفة فعله لا معرفة ذاته)(١١) ٠

ثانيا : ولكن الخالق الذى يصدر عنه العالم بكل ما فيه من نظام لابد أن يكون حيا عالما قديرا ٠ فهذا علم بالأوصاف ، ولكن لا بالحقيقة بل (بنوع من المقايسة) ٠

ثالثا : أن يستدل على أن هذا الخالق يستحيل عليه الحدوث والعرضية والجسمية (الى غير ذلك مما يستحيل عليه ، وهذا علم بسلب أمور عنه وليس علما بحقيقة الذات) ٠

هذه هى المناهج الثلاثة ، وقد يختلف الناس فى قدر ومستوى

---

(١٠) الغزالى : رسالة فى بيان معرفة الله ٠ رسالة مخطوطة فى مكتبة جامعة ليدن ، هولندة ٠ نشرها فى مجلة منبر الاسلام ، الدكتور محمود حمدى زقزوق - ملحقة بكتاب الاقتصاد فى الاعتقاد ، مكتبة الجندى ، ص ٢٢١ - ٢٢٥ ٠

(١١) الغزالى : المرجع السابق ، ص ٢٢٣ ٠

الكشف والعلم ، ولكن لا يخرجون عن الاحساس بأن العالم يحتاج . الى فاعل ، ولكن العارف يمعن ويتأمل فيصل الي حقيقة ، وهى أن معرفة كنه الذات مستحيلة . عندئذ يكون قد وصل لنهاية الطريق . العجز عن درك الادراك ادراك (فانه مهما عرف الانسان أن العجز عن ادراك كنه جلاله ضرورى فقد أدرك ما هو منتهى كماله فانه غاية كمال الانسان)(١٢) .

وهنا اذا قال العالم : لا أعرفه صدق ، واذا قال أعرفه صدق ، فاذا أتيت بخط منظوم وعرضته على شخص قال أعرف ان هذا قادر عالم لأن الكتابة لا تتم الا بهذه الصفات فهو صادق ولكنه يقول وانى وان عرفت هذا فلست أعرف فاذا نظر العارف الى خصوص الذات واتجه قلبه نحوها تشتد عليه الدهشة والعجز فيقول لا أعرف وهذه حالته الأولى (وان نظر فى أفعاله من حيث هى أفعال فلا يرى فى الجمادات ولا الأشياء الا من حيث انها أفعاله فيقول أعرفه)(١٣) .

فللعارف اذن حالتان الأولى يحصل فيها القبض ، والثانية يحصل له فيها البسط فالمعرفة بكنهه مستحيلة ، ولذلك قال النبى (صلى الله عليه وسلم) (تفكروا فى خلق الله ولا تفكروا فى ذاته)(١٤) . وهكذا يختار الغزالى الطريق الصوفى لكنه يقر بالطريق البرهانى ، والتوحيدى كذلك يفعل ويقول (ونسكت للعجز عن وصفك)(١٥) .

ثانيا :

وكذلك يجانب ابن رشد الصواب فى نقده للصوفية اذ يؤكد

---

(١٢) الغزالى : المرجع السابق ، ص ٢٢٤ .
(١٣) الغزالى : المرجع السابق ، ص ٢٢٤ .
(١٤) الغزالى : المرجع السابق ، ص ٢٢٥ .
(١٥) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٣٥٤ .

ولترستيس عـدم امكان اقامة أدلة برهانيـة فى قوله (ان الوعى الدينى الخالص • انما يكمن فى نطاق يظل على الدوام فيما وراء سائر أدلة الاثبات وأدلة النفى • تلك نتيجة ضرورية تترتب عـلى الطابع (المغاير تماما) لله بالقياس الى العالم ، والطابع (المغاير تماما) للعالم بالقياس الى الله)(١٦)•

وعند ستيس أن أدلة وجود الله عند الفلاسفة وعلماء اللاهوت انمـا تقوم فيما يظنون من الانتقال المنطقى من النظام الطبيعى الى النظام الالهى • هذا الدليل أيا كانت صبغته انما هو ينطلق من العـالم الطبيعى أو من واقعه فيه الى نتيجة تتعلق بالحقيقة الالهية • وهو ما لا يمكن اذ أن المقدمة مستمدة من العـالم الطبيعى ، فى حين ان النتيجـة موجودة فى العـالم الالهى(١٧) ، ودليل كهذا لا يكون صحيحا (وبيت القصيد هنا ان أية علة عاقلة للعالم المـادى ، يتم الوصول اليها عن طريق مثل هذا الاستدلال لن تكون الا كائنا طبيعيا آخر ، أعنى جزءا من النظام الطبيعى • والمهم أن أية علة أولى من هذا القبيل لن تكون الا كائنا طبيعيـا آخر ، أعنى جزءا من النظام الطبيعى • والمهم أن أية علة أولى من هذا القبيل لن تكون هى الله ، وانما ستكون — على أحسن الفروض — مجرد (صانع) . (١٨) •

وهو يذهب الى انه كما لا يمكن الاستدلال على الله من العالم الطبيعى فكذلك لا يمكن البرهنة على عدم وجود الله بنفس الطريق ، كأن يستدل من الشر فى العالم على انكار وجود الله •

وينتهى ستيس تقريبا الى اقرار الطريق الصوفى ، فهـو يقر أن الله

---

(١٦) ولترستيس : الزمان والأزل ، مقال فى فلسفة الدين ، ترجمة زكريا ابراهيم ، ص ٢٨٩ •

(١٧) ولترسيتس : المرجع السابق ، ص ٢٨٩ — ٢٩١ •

(١٨) ولترسيتس : المرجع السابق ، ص ٢٩٢ — ٢٩٣ •

باطن فى كل الموجودات ، كما هو ماثل فى اللحظة الأزلية المماثلة فى كل انسان بوعى كانت أو بغير وعى وعلى اختلاف من حيث العمق شدة وضعفا ، ويعبر عن ذلك بأن الله موجود (فى القلب) ثم يقول (ففى قلب الانسان - اذن - انما يكمن ذلك الشاهد الذى ينطق باسم الله ، ويبرهن على وجوده ، لا فى أى ظرف خارجى من ظروف النظام الطبيعى)(١٩) • بل عنده أن كل قضية دينية هى وليدة الحس(٢٠) •

ويرد ستيس على من يرى أن فى ذلك لامعقولية جوهرية أنه نقد طبيعى جدا ، ولكن من السهل بيان الخطأ فيه ، وهو بعد ذلك يفرق بين الخبرة الدينية والخبرة الجمالية ، فالحقائق الجمالية لا يمكن ادراكها الا عن طريق الحدوس الجمالية ، وذلك لأن البحث عن دليل على الله ، هو كالبحث عن دليل على وجود الجمال ، وهو عبث اذ أن الواقع اما أن ندرك الجمال ادراكا مباشرا أو لا ندركه ، وكذلك الحقيقة الالهية(٢١) ، وهو يوضح انه حتى الناقد انما يوجه فقط ، ثم انه لا يضع القواعد للفنان ، بل الفنان يبدع حدسيا ، ثم يأتى الناقد ليستخرج القواعد •

فالبرهان اللاهوتى كالاستدلال فى مجال النقد الفنى ، وعموما فليست (مهنة البرهان سوى اظهارنا على مدى صحة تأويل الحدس ، أو مدى اتساق القضايا بعضها مع البعض الآخر • واذن فان وظيفة العقل هى ادخال النظام والاتساق على (النسق الجماعى) لا خلقه أو استحداثه)(٢٢) •

---

(١٩) ولترستيس : المرجع السابق ، ص ٢٩٤ •
(٢٠) ولترستيس : المرجع السابق ، ص ٢٩٥ •
(٢١) ولترستيس : المرجع السابق ، ص ٣٠٠ - ٣٠١ •
(٢٢) ولترستيس : المرجع السابق ، ص ٣٠٣ •

ويمضى ستيس فى توضيح رأيه ، وما يهمنا هنا هو ما خلص اليه من تفنيد البرهان الفلسفى كدليل على وجود الله وانتهاؤه الى الحدس الصوفى ٠

ثالثا :

وجانب ابن رشد الصواب أيضا اذ إعتبر أن الدليل الصوفى خاص ، وفهم ذلك بمعنى أنه حتم محدد فى أشخاص قليلة ، وأن الدليل البرهانى عام بين الناس ٠

والواقع غير هذا ٠ فالدليل الصوفى ليس حكرا ، لأن الطريق مفتوح أمام من أراد ، والسعى اليه ممكن لمن شـــاء ومن ملك الارادة ، واذا كان القرآن قد أمر بالنظر والاعتبار فقد أمر بالعمل ، وأهم الأشياء مـع النظر أيضا بل ما يقصده هو النمو الروحى ، بجانب النمو العقلى ومعا٠ والصوفى لا يتجاهل النظر كما مر ، ولكنه يعمقه ، وكما وضح ستيس أيضا ٠ فان الله ماثل فى اللحظة الراهنة فى كل انسان ٠

ومن جهة ثانية فليس الدليل البرهانى عاما بين الناس والا ما ألحـد أحد من الناس ، اذ الموقف حتى من هذا البرهان هو موقف شخصى وهـو ما يبينه ولتر سيتيس بحق في حديثه عن الخبرة الجمالية عندما اعتبر مهمـة الناقد الفني هي التوجيه (ولكن لابد لك في خاتمـة المطاف من أن ترى الجمال بنفسك ، بمعنى أنه لابد لك من أن تدركه ادراكا حدسيا)(٢٣) ٠ أى أن بعض الناس يقبل هذا الطريق وبعضها يرفضه فاين عمومية الدليل وشيوعه بين الناس اذن ؟؟

ومن هنا فموقف التوحيدى فى اختياره للطريق الذوقى مـع اقراره

(٢٣) ولترستيس : المرجع السابق ، ص ٣٠٦ ٠

بالطرق البرهانية والجدلية ، هو أفضل الطرق لأنه يجمع بين النظر والاعتبار ، وبين الذوق والحدس - مما يعنى سعى الانسان فى الطريقين العقلى والقلبى أو الوجدانى طلبا لله ورقيا بنفسه فى أهم ما منحه الله .

وقد جاء فى سياق العرض مناقشة شبهة القول بالاتحاد ووحدة الوجود . ولكن أضيف أن التوحيدى وقد انتهى الى التصوف فى (الاشارات) وما جاء فيه من مناجاة صوفية ينفى عنه كل ما يمكن أن يلصق به وهو الذى يقول (حرام على قلب استنار بنور الله أن يفكر فى غير عظمة الله .

حرام على لسان تعود ذكر الله أن يذكر غير الله !

حرام على نفس طهرت من أدناس الدنيا لله أن تدنس بشىء من مخالفة الله !

حرام على عين نظرت الى مملكة الله أن تحدق الى غير الله !)(٢٤) .

وأما موقفه من اختلاف الديانات وان الله معروف عند جميع الأمم فانما يدل على انسانية فكره الدينى وشمول هذا الفكر للاتجاهات الانسانية المختلفة والمخلصة فى محاولة البحث أو السعى نحو الحقيقة . ثم يأتى موقفه الرافض للقول بتكافؤ الأدلة ليؤكد تصريح التوحيدى بمعتقده ، وينفى عنه ما أورده السبكى عن ابن الجوزى من انه أحد زنادقة الاسلام ، وهو أشدهم لأنه مجمج ولم يصرح(٢٥) .

فالتوحيدى كان واضحا فى مواقفه الفكرية وان تخفى فان ذلك قد يكون لعوامل سياسية ، واما ما قد يبدو تناقضا أو قلقا فانما هو فى مرحلة التساؤل ، ولكنه فى ايمانه فى مرحلته الثانية ، والمرحلة الثالثة (التصوف) قوى الايمان ثابت فى معتقده .

---

(٢٤) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٣٨٠ .
(٢٥) السبكى : طبقات الشافعية ، جـ ٤ ص ٣ .

الباب الثالث

الإنسان في فلسفة التوحيدى



الفصل الأول

السؤال عن الانسان في فلسفة التوحيدى

- مدخل الى السؤال عن الانسان فى فلسفة التوحيدى
- التساؤل حول البعد النفسى للانسان
- التساؤل حول البعد الأخلاقى
- تصور التوحيدى للانسان ورسالته

مدخل الى السؤال عن الانسان
فى فلسفة التوحيدى

من أوضح الملامح فى فكر التوحيدى اثارته للمسائل الفلسفية ، وذلك بطرح السؤال حتى فى الموضوعات المألوفة فى الحياة اليومية ، وقد وفق الدكتور زكريا ابراهيم عندما سماه (فيلسوف التساؤل) .

وقد طرح التساؤل فى معظم كتاباته ، الا انه جاء مكثفا ومباشرا فى كتاب الهوامل والشوامل ، وفيه يطرح التوحيدى تساؤلاته على مسكويه الذى يجيب عليها . والهوامل هو المرحلة الأولى من مراحله الفكرية ، أو هو أكثر الكتب فى هذه المرحلة تعبيرا عن فكره وقلقه ، وتساؤلاته فى شتى الموضوعات الفكرية التى تشغله ، حتى أن المتصفح لهذا الكتاب يكتشف بسهولة كيف أخذ التأمل الرجل حتى استغرق جهده وتفكيره تماما ، فهو فى حالة مستمرة من الاندهاش والسؤال ، أو التعجب الذى يفضى الى السؤال عن الحكمة أو العلة ، أو يفضى الى تصور امكانية أخرى لوجود آخر أو حالات أخرى أو ملاحظة دقيقة للتناقض فى السلوك البشرى ، أو امكانيات الانسان ، أو ضعفه أو اضطرابه ، وأخلاقياته بكل ما تحوى من ثراء وقوة وضعف وأسئلة عن علاقة النفس بالبدن ، أو السلوك الاجتماعى وعلاقة الأب بالابن ، والعلاقة بين الرجل والمرأة ، وسيكلوجية الحروب والدعاية ، والعلاقة بين الانسان والحيوان والشك واليقين ... الخ ، ولا شك أن هذه المشكلات قد تناول التوحيدى معظمها فى كتاباته اللاحقة ، وأبدى آراءه فيها ، وكان من الممكن أن تأتى الكتابة عن هذه التسؤلات فى صدر كل موضوع لنرى تطور الموضوع نفسه عند مفكرنا ، ولكن مرحلة

التساؤل هذه بالاضافة الى أنها تشكل مرحلة هامة جدا في تطور التوحيدى الفكرى ، الا انهـا أيضا تستحق أن نفرد لهـا فصلا خاصا يضم تساؤلاته التوحيدى حول الانسان والمجتمع وقضاياه ، وبالتالى سيكون التوحيدى هنا موضوع دراسة بوصفه مثيرا للتساؤل حول الانســـان وهمومه وقضاياه الأخلاقية والسياسية ، وبوصفه متأملا فى الفعل الانسانى متأثرا بالبيئـة ومؤثراتها • فهو هنا - بحق - الرجل الذى جرؤ على التســاؤل ، وهذه التسـاؤلات انما تدل دلالة واضـحة على ان كل أحوال الانسـان والمجتمع كانت عنده بين الأقواس ، وكانت الحيرة تغلب على الاطمئنان ، والسـؤال أكثر من الجواب ، وان جاء فهو على سبيل الاحتمال أو الفرض ليس الا ، لا على سبيل الاقتناع الفكرى ، وبالتالى فهذا الفصل انما هو دراسة لحالة التساؤل عند التوحيـدى ، أو بتعبير آخر دراسة لحالة الانسـان ، وقد وضعه التوحيـدى بين الأقواس •

فالتوحيـدى يسأل والسؤال وليد الدهشة ، والدهشة ليست بعدا عن الواقع بل هى صميمه لأنها تفاعل مع الواقع الحى أو هكذا كانت دهشة التوحيـدى •

ومفـكرنا ينظر للانســان فى حيـاته وتصرفاته وجوانبه المختلفة ، ويسأل أحيانا عن المعنى العام والكلى • وأفلاطون يقول (لا يريد الفيلسوف أن يعرف ان كنت أظلمك فى هذا الأمر أو كنت تظلمنى ، وانما يريد أن يعرف ما هى العدالة بوجه عام وما هو الظلـم ، ولا يريد أن يعرف ان كان الملك الذى يملك الذهب الكثير سـعيدا أو غير سـعيد ، وانما يريد أن يعرف ما هو الملك بوجه عام وما هى السـعادة والشـقاء على وجه الاطلاق وفى أساسها الأخير)[1] •

(١) عبد الغفار مكاوى : لم الفلسفة ، ص ٢٨ نقلا عن ثيايتيتوس ، ص ١٧٥ •

والتوحيدي يسأل عن الجزئيات لينتقل الى المعنى العام أو الكلى ، وهو أحيانا يستغرق فى تفصيلات الحياة النفسية والأخلاقية والاجتماعية للانسان . وفى طرحه لهذه المشكلات لا يمكن أن نغفل الجانب الفلسفى الذى يكمن وراء سؤاله ، فالسؤال عنده - فضلا عن حسن الصياغة التى تظهر الجانب الفلسفى للموضوع ، وتظهر المشكل فى أبعاده المختلفة ، وتوضح الروح الفلسفية حتى لنستطيع أن نقول ان تساؤل التوحيدى وقد أحاط بكل جوانب الانسان تقريبا - قد بدا وكأنه مشروع لوضع نظرة أو رؤية للانسان من زواياه المختلفة من خلال نظرة فلسفية . ولا عجب ، فالدهشة منبع من منابع الفلسفة ، ولذلك يقول أفلاطون (ان خصائص الفيلسوف هذا الشعور : وهو أنه يندهش وليس للفلسفة من منبع غير هذا ، ومن جعل ايريس ابنة لثاوماس فهو عليم حقا بالأنساب)(٢) .

ويقصد ان الفلسفة ابنة للاندهاش ، وشوبنهور يوضح دور الاندهاش وأهميته فى الفكر الانسانى فيقول : (لا كائن غير الانسان يندهش من وجوده الخاص به ، وما العقلية الفلسفية الا مقدرة الانسان على الاندهاش من الأحداث المعتادة .... وأن يتخذ موضوعا للدراسة عنده أعم الأمور وكذلك أكثرها اعتلاذا على سواء)(٣) .

ولذلك وجدنا الدهشة عند التوحيدى قد تأتى من قضايا معروفة ومطروحة فلسفيا فى التراث الفلسفى ، كمشكلة الشر وسؤاله عن السبب فى ايلام الأطفال(٤) . وقد يسأل عن فعل أو سلوك يومى للانسان العادي

---

(٢) محمد ثابت الفندى : مع الفيلسوف ، ص ٤٩ .
(٣) محمد ثابت الفندى : المرجع السابق ، ص ٥٠ - ٥١ .
(٤) الهوامل والشوامل : ص ١١٦ .

فيلاحظ التناقض فى الانسان وفى سلوك الشخصية الواحدة ، ثم يسأل عن قاعدة تنطوى تحتها مثل هـــذه الظواهر النفسية . ويلاحظ الاختلاف فى السلوك بين الشخصيات المختلفة .

فمن الناس من يبذل ما فى وســعه ليطوى ما يأتيه من أفعال ويكتم فعله ويكره أن يطلع أحد على شيء من أمره ، ومنهم من يفعل عكس ذلك فيذيع ما يفعله ، ويتشـــنع به ، ويدل الناس على قليله وكثيره . وهو يســأل فى المفاضلة بين السلوكين عندما يســأل عن معنى قول الرسول (صلى الله عليه وسلم) استعينوا على أموركم بالكتمان فان كل ذى نعمة محسود)(٥) .

والدكتور عبد الغفار مكاوى يرى ان فعل التفلسف يبدأ مع الدهشة ، وبالتالى يكشف عن طابع الفلســفة المغاير للبرجوازية أو للطبع البرجوازى ، ويشرح ذلك بأن وجهة النظر البرجوازية هى (التى تأخذ البيئة المحيطة بكل ما فيها من أغراض حيوية مباشرة مأخذا نهائيا جادا بحيث تشف الأشـــياء عن وجهها الأعمق ومعناها الأخير ، فالأشياء لا تدهش البرجوازى ، وهو نفســه عاجز عن الاندهــاش . ان كل شيء عنده واضــح ومألوف لا غرابة فيه)(٦) .

وبالتالى فمن الطبيعى أن يســأل بعد ذلك (هل هناك شيء بديهى ؟ هل عرفنا معنى (الشيء) أو حاولنا التســاؤل عنه ؟ أبديهى أن توجد أو نبصر أو نتحرك ؟ أمن الأمور البديهية أن نولد ونعيش ونموت ؟)(٧) .

والتوحيــدى يسأل عن السبب فى خلق العالم ؟ أكان لعلة أم غير علة ؟

---

(٥) الهوامل والشوامل : ص ١١٦ .
(٦) عبد الغفار مكاوى : لم الفلسفة ، ص ٢٩ .
(٧) المرجع السابق : ص ٢٩ - ٣٠ .

فإذا كان لعلة فما هى ؟ وان كان لغير علة فما حجة ذلك ؟(٨) وفى البعد النفسى يلاحظ ـ كراهية الانسان للحديث المعاد مع انه فى الحالة الثانية ليس الا ما كان فى الحالة الأولى(٩) . ومن هنا نلاحظ أن التوحيدى (كان كثيرا ما يتوقف عند ما درج الناس على اغفاله أو الانصراف عنه ، وهذه (الروح المتفتحة) التى تدهش لكل شىء وتتساءل عن كل شىء هى التى ولدت لدى أبى حيان الكثير من الأسئلة الطريفة ، وهى التى حدت به الى اثارة الكثير من المشكلات الفلسفية الأصيلة)(١٠) .

وليست هذه التساؤلات التوحيدية فى تفصيلات الحياة بغريبة ، فبسكال يسأل فى خطراته مثلا فيقول (لماذا كانت معرفتى محدودة ، ولماذا فرضت على هذه القامة القصيرة ؟ ولماذا حدد عمرى بمائة سنة وليس بألف)(١١) .

والتوحيدى يسأل مثلا : لماذا يكون النحاف أكثر نجابة والسمان أكثر فسولة ، والقصير أخبث والطويل أهوج ، فيثير مشكلة العلاقة بين الجسد أو الصفات الجسدية والصفات الأخلاقية ، ولذلك جاء تساؤل التوحيدى موافقا للروح الفلسفية وذلك لأن (التجربة الفلسفية لا بد أن تتخذ بادىء ذى بدء صورة تساؤل حاد ملؤه الدهشة والتعجب والاستغراب(١٢) . وهذا ما فعله مفكرنا فى مرحلته الأولى ، وقد رأى الدكتور محمد أركون فى كتاب « الهوامل والشوامل » ، تعبيرا عن النزعة

---

(٨) الهوامل والشوامل : ص ٢٩٤ .
(٩) المرجع السابق : ص ٣١٤ .
(١٠) زكريا ابراهيم : أبو حيان التوحيدى ، ص ١٦٢ .
(١١) زكريا ابراهيم : مشكلة الفلسفة ، ص ١٠٧ .
(١٢) المرجع السابق : ص ١٠٧ .

الانســانية فى القرن الرابع الهجرى ، ووجد فيه طرحا لمشكلة الانســان الأبدية ، وان أهميته لا ترجع فقط الى الموضــوعات ، ولــكن أيضــا للروح المثارة فيها الموضوعات اذ يرى الدكتور أركون ان ما يطرحه التوحيــدى هو نوع من التمرد أو التقدم الحازم ضد الانســانية الجوفاء أو كتاب الأدب والأغنياء(١٣) ٠

وقــد وفق الدكتور أركــون فى وصــفه للتوحيــدى بانه الانســان الســاخط(١٤) وباعتبــاره أهــم نموذج للمثقف الجــاد فى القرن الرابــع الهجرى(١٥) ٠

وسوف أعرض لتساؤل التوحيــدى حول المشكل الانســانى ٠ وهذه المشــكلة فى جانبها الاســتفهامى خير تمهيــد للاجابة التى وصــل اليهــا التوحيــدى فى تلاحم بين تطوره الفكرى ، وتجربته الحياتية ، وقد استغرق موضوع الانسان عنــده الكثير من اهتمــامه حتى لأســتطيع الزعم بأن فكر التوحيــدى جوهره انما يتقاسمه مشكلتان : الله ، والانسان ، والعلاقة بينهما ، وهى التى تمثلها تجربته الصوفية التى انتهى اليها كما أشرت ٠

ولا عجب فى ذلك ، فهو يتســق مع منطلقه الاســــــلامى لأن هاتين المشكلتين هما المحور الأساسى لكل حضــارة دينية ، الخالق من جهة والمخلوق المكلف من جهة ثانية ٠

الانســان ذلك المجهول(١٦) هذه عبارة الكسيس كارل أو الانســان

---

(١٣) Arkoun. M. "L'humanisme Arabe au IV-X Siecle D'apres Le kitab al Hawamil wal Sawamil .Studia- Islamica. Vol XIV. 1961. P. 78

(١٤) Arkoun. op. cit. p. 79

(١٥) Arkoun. op. Cit. p. 81.

(١٦) الكسيس كارل : الانسان ذلك المجهول ٠ ترجمة : عادل شفيق ٠

ذلك المعلوم ، هذه معارضة للقول الأول(١٧) فأيهما الصحيح أو أيهما أقرب الى الواقع ؟ انه الاثنان معا • وكذلك هو فى فكر التوحيدى ولكن ذلك فى مرحلته الفكرية الأولى والثانية ، لانه فى المرحلة الثالثة أى مرحلة التصوف قد انتهى الى تصور خاص ، ورسم الطريق للانسان للصعود محاولا انقاذه ، وهو يحاول انقاذ نفسه أيضا من السقوط • والانسان هو المعلوم لنفسه بالملاحظة والدراسة وكشف التناقض فيه أو رصده • وهو المجهول مع ذلك بكل خبايا النفس البشرية ، أحلامها وطموحها ، وكل أطوار حياته ، ومستقبله وما ينتظره بعد الموت •

وهو المجهول أيضا بالرغم من آلاف السنين من الحضارات وملايين المجلدات ، وبالرغم من كل هذه الخبرة ما زال فى حيرة وما زال الحوار مستمرا، وما زال النظر فى الداخل باقيا مع كل صراع يجد ، وكل حضارة ينشئها ويتفاعل معها وينتج انسانها أو يفرزه فكريا وشعوريا •

نعم هو المجهول بالرغم من كل هذا التراث الضخم من الانجاز البشرى، وبالرغم من كل هذا التفاعل مع الطبيعة والوجود ، وبالرغم من كل محاولاته مع نفسه فاعلا ومنفعلا ، دارسا ومدروسا ، ولذلك فلا عجب أن يقول التوحيدى مقررا هذه القضية فى تعبير قاطع وصريح ، (وأوسع من هذا الفضاء حديث الانسان ، فان الانسان قد أشكل عليه الانسان)(١٨) •

واذا كان حديث الانسان كذلك ، واذا كانت النفس الانسانية ذات أبعاد تخفى وتدق فهل المعرفة بها ممكنة ؟ يلخص التوحيدى الرأى فى هذه بقوله (وما زال كذلك الا السر للنفس الانسانى غير شاعر به)(١٩) •

---

(١٧) أنظر : عادل العوا - الانسان ذلك المعلوم •
(١٨) الهوامل والشوامل : ص ١٨٠ •
(١٩) المرجع السابق : ص ٣٧ •

والانسان بوصفه مشكلا يجد عند مفكرنا اهتماما كبيرا ، وفى الانسان من العجب الكثير الذى يستنفد كل عجب ، ولذلك يقول (ولا عجب فلهذا الانسان من هذه النفس والعقل والطبيعة أمور تستنفد العجب وتحير القلب ، بل أودع هذا الوعاء هذه الطرائف ، وعرضه لهذه الغايات ، وزين ظاهره ، وحسن باطنه وصرفه بين أمن وخوف ، وعدل وحيف ، وحجبه فى أكثر ذلك عن لم وكيف)(٢٠) .

ولكن التوحيدى يرسم الطريق الى المعرفة ، وهو طريق طويل وجهد شاق ، ولكى يعرف الانسان ما فى نفسه من أسرار يحتاج الى فحص ودراسة وأخلاق ، بل لن يعرف ذلك (الا اذا طال فحصه ، وزال نقصه ، واشتد فى طلب العلم تشميره ، واتصل فى اقتباس الحكمة رواحه وبكوره ، وكانت الكلمة الحسناء أشرف عنده من الجارية العذراء ، والمعنى المقوم أحب اليه من المال المكوم ، وعلى قدر عنايته يحظى بشرف الدارسين ، ويتحلى بزينة المحلين)(٢١) .

---

(٢٠) الهوامل والشوامل : ص ٢٤٢ .
(٢١) الهوامل والشوامل : ص ٣٧ .

التساؤل حول البعد النفسى للانسان

فى المسألة (٤٩) فى الهوامل يطالعنا سؤال التوحيدى حول العلاقات الانسانية ، فيتكلم عن الصداقة بين الناس ، وكيف انها قد تنشأ ويتم التصافى بين شخصين لا نجد بينهما تشابها فى شىء ، لا فى الشكل ولا فى الخلقة ، ولا تجاور فى البلد ، بل قد يصل الاختلاف الى حد بعيد ، أى قد يصل الى حد التناقض فى الشكل ، فهذا طويل وذاك قصير ، وأيضا نجده فى العادات فهذا بخيل ، والآخر جواد الى حد يلفت النظر ويثير العجب ، ومع هذا نراهما متمازجين فى انسجام وصدق ووفاء وليس بينهما الا المودة . وهذا كله (بغير نحلة عامة ولا مقالة ضامة ولا حال جامعة ، ولا طبيعة مضارعة)(١) .

ونجد هذا فى كل أنواع العلاقات ، أى بين الذكر والأنثى ، وبين الأنثى والأنثى ، وبين الذكر والذكر ، والغريب كما يلاحظ مفكرنا ان التصافى قد يستمر شهرا وقد يطول الى آخر العمر ، ويلاحظ أنه قد ينشأ عن هذا التصافى أيضا عداوة ، وكأن هذا التصافى هو عين الشحناء ، بل تشتد هذه العداوة فتأتى على كل شىء ، وتنتقل الى الأبناء وكأنها بعض الارث وربما زادت بين الأبناء على ما كان بين الآباء .

ويسأل التوحيدى فى المسألة (٣٦) عن أسباب الألفة بين الناس ، وعن سبب ألفة الانسان لمكان معين ، أو شخصية معينة ، فيشعر بالأنس اليها ، فيسأل ما الالف الذى يجده الانسان عند هذا الانسان أو المكان .

---

(١) الهوامل : ص ١٣٠ .

ثم يقــول (ولم أعرف لاستيحاشي معنى الا الألف الذى عجنب الطينــة به وطويت الفطرة عليه ، وصبغت الروح به) .

ويلاحــظ مفــكرنا أن العداوة بين ذوى القربى تشــتد حتى ليذهب بها خير كثير ، ويحصل بها هلاك وتزول بها نعم ، وتبعد بها نفوس ولا يفوته أن يسأل اذا كانت بالتالى علاقة الجوار فى شكل العداوة أم لا ؟ أى هــــل القرب والتجاور أحد الأسباب(٢) .

وفى المسألة (١٢) يلاحــظ شغف الانســان بمعرفة ما يقال عنه حتى ليحن لمعرفة ما جرى من ذكره بعد قيامه من مجلسه ، بل يحن الى أن يعرف ما يقال فى تأبينه ، فيلمس بعــدا آخر من أبعــاد العلاقات الانســانية ، ويلاحــظ أيضا ان من الناس من يحب أن يدعى لنفسه أشياء ، وهو يفعل غيرها ، أو لا يستطيع أن يمنع نفسه من محبتها أو محبة نسبتها اليه مع ما قد يسلكه من فعل مغاير(٣) .

ويلاحــظ مفــكرنا بعدا آخر فى العلاقات الانسانية ، وهو الصدق فى الدعوة وأثره على قبول الفكرة أو الموعظة نفسها ، فاذا كان الواعــظ صــادقا ويأتى كلامه من القلب ، كان تأثيره أقوى وأثره أنفذ فى الناس ، أما لو خالف كلامه معتقده وقلبه فانه يفقد تأثيره حتى ولو كان الكلام راقيا ، والواعــظ حاذقا ، ومن هذه الملحوظة يطرح تســاؤلا مهما يمس موضوع المعرفة هو : كيف يكون كذلك ، اذا كانت الحــكمة قائمة فى نفسها مستقلة فى الصــحة ، ثم يســال (وكيف صــار فعله مشــيدا لقوله ، وخلافه موهنا

---

(٢) انظر الهوامل : ص ١١٠ .

(٣) الهوامل : ص ١١٠ .

(٣) الهوامل : ص ٩٠ .

لدلاله ، اليست الحكمة قائمة فى نفسها مستقلة بصحتها ؟ ولهذا قيل :
الموعظة اذا خرجت من القلب وقعت فى القلب ؟ واذا خرجت من اللسان
لم تجاوز الآذان)(٤) .

ويلاحظ مفكرنا أن القدرة على التحصيل العلمى تختلف من شخص
الى آخر ، وكذلك الرغبة والاقبال ، فنجد من يقبل على العلم وطلبه ، ويجد
فى ذلك لذة وسهولة ، بينما نجد آخر يجد صعوبة ولا يقبل على العلم حتى
ولو داوم السهر ، ويسأل ما السر ؟

هل ذلك بسبب اجتماعى واقتصادى كالرزق أى الغنى والفقر ، فالأول
محتاج والثانى ميسور ، أو كما يقول بعض الناس انها مواهب ؟ أو هى أقسام
طبائع مختلفة ؟ ثم ان البعض يفسر ذلك بانها تأثيرات علوية ، وآخرون
قالوا : الله أعلم بخلقه وليس لنا الا أن ننظر ونعتبر ، فاختلاف الناس فى
القدرة أو فى الاقبال على العلم ملحوظة للتوحيدى يبحث لها عن تفسير ،
ويعد الاجابات المختلفة ، وفى ذلك ربما لاحظنا اشارة الى جواب ، ولكنه كما
هو واضح لم يقتنع بعد ؟

والسؤال عن القدرة على التعلم أو الاستعداد العقلى والقدرة على بذل
الجهد ، يطرح سؤالا آخر فى مسألة الطبع والصنعة ، أو العلم والطبع ،
وذلك فى مجال التاليف الفنى ، ويسوق مثاله من الشعر ، حيث يجد ان
الشاعر المطبوع ربما أخطأ فى العروض ، ولكن العروضى قد يكون ردىء
الشعر مع علمه بالعروض ، ومع انه لا يخطىء فى ذلك ، وذلك يقول (ألم تبن
العروض على الطبع ؟ اليست هى ميزان الطبع ؟ فما بالها تخون ؟ قد رأينا
بعض من يتذوق وله طبع يخطىء ويخرج من وزن الى وزن ، وما رأينا عروضيا

---

(٤) الهوامل : ص ٢٥٣ .

له ذلك ، فلم كان هذا مع هذا الفضل أنقص ممن هو أفضل منه ؟(٥) ٠

وعن العرق والبعد النفسى والأبعاد الأخرى للانســان ـ أيضا يناقش التوحيــدى ويسأل ، وقد ناقش فى الامتاع مشكلة العرقية وسيكلوجية الشعوب(٦) ٠ وهو فى الهوامل يطرح ســؤالا عن الفضيلة الســارية فى الأجناس(٧) ، كالعرب والروم والفرس والهند ؟

وفى المسألة (٨٧) يربــط بين العلم والحالة النفسية ، سواء فيما هو خاص بالفرد أو بالشعوب ، فالشعوب الأرقى أو المتحضرة غير الشعوب الأدنى فنجد الشخص الأكثر عقلا أكثر غما ويقل غم من كان أجهل(٨) ٠ وكمــا يقول (وهــذا باب موجود فى واحد واحد ، ثم تجده فى الجنس والجنس)(٩) ٠ ثم يلاحـظ ان ذلك أيضا يكون فى الرفيقين أو الصديقين ٠ ثم يسأل : هل ذلك يرجع للتكوين العضوى أو الى الدم أو الى شىء آخر ؟

ومن المسائل النفسية التى يقف عندها ما يلاحـظ فى الانســان من حب الرئاســة ، وكيف يظهر ذلك فى الانســان حتى انه يركب الصعب ، بل قد يفقد حياته أحيانا من أجلها ، ويترك الراحة ويطوى الأرض طلبا لها ، فمن أين ورث هذا الخلق ، ثم ماذا تقصد الطبيعة بذلك ، أو الى أى شىء رمزت به ؟ ونلاحـظ ان التوحيــدى أحيانا يشير الى الطبيعة فى الهوامل وأحيانا أخرى الى المكون ســبحانه والحـكمة الخافية ٠

وفى المسألة (٤٨) اعادة لصياغة الســؤال فى المسألة (٢٧) وهو ان

---

(٥) الهوامل : ص ٢٨٢ ٠
(٦) الامتاع والمؤانسة : جـ ١ ص ٧٠ ــ ٩٦ ، الليلة السادسة ٠
(٧) الهوامل : ص ٢٠٨ المسألة (٨٦) ٠
(٨) الهوامل : ص ٢١٠ ٠
(٩) الهوامل : ص ٢١٠ ٠

بعض الناس اذا سئل عن عمره نقص منه ، والآخر اذا سئل زاد عليه فما سبب ذلك(١٠) . وفى المسألة (٨٤) يسأل عمن يكره أن يقال له يا شيخ تعظيما أو توقيرا ، وهو قد يكون شيخا ، وشاب يتمنى ذلك ، وعلة الشيخ الذى يكره ذلك معروفة (ولكن الشأن فى شاب يشيخ تعظيما بفكره ، وشاب لا يشيخ فيتكلف . وفقد الشباب موجع ، ووجه الشيب مفظع)(١١) .

ومن التكوين النفسى العام للانسان انه يحب أن يشارك غيره فى بلواه ، ويجد فى ذلك عزاء وسلوى ، فاذا خصته البلوى غلبه الحزن والهم ، ولكن اذا شارك غيره مصابه ، أو عم الناس وجد فى ذلك ما يخفف عنه . ثم ينتقل من الحالة النفسية الى الموقف الأخلاقى اللازم ، فيسأل عن هذا الموقف أخلاقيا وخصوصا ان الانسان أحيانا يحب أو يتمنى أن يشركه غيره فى محنته ، فالسؤال عن البعد النفسى هو عن علة أو سر النفس فى ذلك ؟

ويسأل عن شغف الانسان بالفأل والطير وولوعه بذلك ، ثم كيف ان الشريعة نفت أحدهما ورخصت الآخر وذلك لأن الرسول عليه الصلاة والسلام يقول (لا عدوى ولا طيرة) ، وقد كان يتفاءل فكيف هذا وما طريقه(١٢) . ثم يسأل ان كان السبب نفسيا ، أو هو سبب قهرى ، فهل هما (جاريان مرة بالهاجس والاستشارة ، ومرة بالاتفاق والاضطرار)(١٣) .

ومن ذلك أيضا ان الانسان أحيانا يخاف بلا مخوف ، ثم هو يتجلد عند وقوع المصاب أو المكروه ، وذلك حتى لا يعام عنه الفسولة أو قلة المكانة

---

(١٠) الهوامل : ص ٧٨ .
(١١) الهوامل : ص ٢٠٥ .
(١٢) الهوامل : ص ٢٠٦ .
(١٣) الهوامل : ص ٢٠١ .

مع ان خوفه وقلقه ، وجزعه قد يظهر في تعبيره ، وعلى وجهه ، هنا يطرح مفكرنا سؤالا آخر مهما ، ويجيب عليه مسكويه اجابة لا تبدو مقنعة ، والواقع ان هذه الملحوظة يتحدث عنها برتراند راسل ويحللها ، وخصوصا فى شطرها الأول(١٤) ، ويقول ان (عادة الخوف متشبثة بالبقاء - بينما قلت الى حد كبير المناسبات التى تدعو الى الخوف)(١٥) .

وخلاصة تحليل راسل ان كثيرا من هذه المخاوف لا يتناسب مع حجمها الحقيقى فى العالم المعاصر ، وربما ترجع الى عوامل وراثية ، فقد تكون ضمن عادات أخرى قد (انتقلت من عصر الى عصر عن طريق أمثولة الآباء وتعليمهم)(١٦) .

فالمخاوف التى كان الانسان الأول يتعرض لها قبل عصور التمدن قد انتقلت وراثيا كمكتسبات ، فالعقل البشرى يمثل طبقات ، وهو يمثل العالم لا كما هو الآن بل كما كان ، وعلى ذلك فالكابوس الذى يرى فيه الانسان انه يسقط من عل ربما كان يرجع فى أصله الى حياة أسلافنا من سكان الأشجار(١٧) .

ويلاحظ التوحيدى فى سلوكيات الناس ما يدعو الى الدهشة فاذا كان سلوك الانسان الذى يغضب من شخص بسبب تصرف ما ، سلوكا مفهوما ، فكيف نفهم غضبه اذا ما حاول أن يفتح قفلا مثلا فاذا به يجن وينفعل أو يكفر . وهذا فيما يلاحظ التوحيدى عارض فاش فى

---

(١٤) برتراند راسل : آمال جديدة فى عالم متغير ترجمة عبد الكريم احمد ، الفصل السابع عشر ، ص ١٦٩ .

(١٥) راسل : المرجع السابق ، ص ١٦٩ .

(١٦) المرجع السابق : ص ١٧٠ .

(١٧) راسل : المرجع السابق ، ص ١٧٢ .

الناس (١٨) ٠

ويلاحظ مفكرنا ان احساس الانسان بالألم والمحنة أشد من احساسه بالنعمة ، ولذلك كانت الشكوى من الشكر ، وهو فى ذلك انما يعيد ما أكده القرآن من الطبيعة البشرية « وأما الانسان اذا ما ابتلاه ربه فأكرمه ونعمه فيقول ربى أكرمن ، وأما اذا ما ابتلاه فقدر عليه رزقه فيقول ربى أهانن »(١٩) ٠

ومما يلاحظ أيضا أن الوهم أو (الخيال الانسانى أقدر على رسم الصورة القبيحة فى نفس الانسان من قدرته على رسم الصورة الحسنة ، فهو يستطيع أن يرسم أقبح صورة ولكنه قد لا يستطيع توهم أحسن صورة(٢٠) ٠

والانسان فيما يلاحظ أيضا يعشق الحياة مع ما فيها من ألم ، ومما يثير الدهشة عنده تعلق الانسان بالحياة مع ما فيها من حزن وكدح ومع ما يلاقيه فيها من مصائب وحوادث ، ولذلك يتساءل مفكرنا من أين استفاد الانسان هذا العرض(٢١) ٠

وكذلك يسأل عن السبب فى جزع الانسان من الموت أو الاسترسال اليه ، وان كان الأول أكثر ، والثانى أبين وأظهر ، وهنا يسأل عن المعنيين وذلك لأن (الكلام فى هذه الفصول كثير الريع جم الفوائد)(٢٢) ٠

وبالتالى فهو يسأل مندهشا عن الانسان الذى يقدم على الموت اختيارا ،

---

(١٨) الهوامل : ص ١٨٤ ٠
(١٩) سورة الفجر : آية ١٥ ، ١٦ ٠
(٢٠) الهوامل : ص ٢٤١ ٠
(٢١) الهوامل : ص ٢٤٨ ٠
(٢٢) الهوامل : ص ٧٣ ٠

أقصد الذى ينتحر ، كيف يسهل عليه ذلك مع علمه ان العدم لا حياة معه وليس فيه وجود . وأن الأذى مهما اشتد فهو مقرون بالحياة العزيزة . هذا وقد علم أيضا أن الموجود أشرف من المعدوم وانه لا شرف للمعدوم)(٢٣).

اذن فما الذى يسهل عليه اختيار العدم ، أو ما الأمر الذى يتصوره ؟ ثم يسأل سؤالا مهما فى موضوع الجبر والاختيار أو مشكلة الحرية ، وهو : هل عندئذ يكون اختيار بعقل أو هو فساد مزاج ؟

ولعل الجدير بالملاحظة هنا هو استخدامه للموت والعدم بمعنى واحد !! أو اعتباره الموت عدما ، أو العدم لا حياة معه وعبارته (لم يسهل الموت على المعذب مع علمه ان العدم لا حياة معه) . مما قد يشير الى أن موقفه فى هذه المرحلة أقرب الى الشك والتمرد ، وهو لم يذكر شيئا عن موقف الدين من ذلك ، ويذكر بعض أسباب الانتحار عند اخفاق يتوالى عليه أو فقر ، أو فى حالة يصعب عليه مواجهتها ، تكون فوق طاقته . أو اذا طلب منه شىء ففشل فيه أو اذا انسدت الأبواب أمام ما أراد ، أو اذا عشق ولم يعرف كيف يعالجه ، ثم يتحدث عن الحالة النفسية للمنتحر متسائلا (وما الذى ينتصب أمامه ، ويستهلك حصافته ، ويذهله عن روح مألوفة ونفس معشوقة وحياة عزيزة ؟ وما الذى يخلص الى وهمه من العدم حتى يسلبه من قبضة الوجدان ويسلمه الى صرف الحدثان)(٢٤) .

ويسأل التوحيدى : ولم كان اليتم فى الانسان بفقد الأب وفى الحيوان من قبل الأم ، ثم هو لا يقتنع بأن ذلك لكفالة الأم فى عالم الحيوان لأنها كذلك فى عالم الانسان ، وبالتالى يرى ان (فيه سرا غير هذا وينظر فوقه)(٢٥) .

---

(٢٣) الهوامل : ص ١٨٧ .
(٢٤) الهوامل : ص ١٥٠ - ١٥١ .
(٢٥) الهوامل : ص ٢٧١ .

ويسأل التوحيـدى أيضا عن سلوكيات الانسان ، ويلاحظ الاستجابات المختلفة عند الناس تجاه الموقف الواحد ، ومع ذلك ان الانسان اذا داهمـه غم أو غلبه فكر ربما داعب لحيته أو نكت في الأرض ، ثم ان الناس تختلف فى الموقف الواحد منهم من يهرع الى الغـير اذا داهمه الغم ، يجـد فى ذلك سلوى ، وبعض آخر ربما فضـل الخلوة والوحدة ، وهم في ذلك منقسمون ، فمنهم من يصـبح استعداده للتفكير والتعلم وسـماع النصيحة أكبر ، وتكون امكانية فهمه أوسـع ، ومنهم من شـل تفكيره فلا يستطيع أن يتدبر الأمر أو يسـمع للغير ، ويفقد الرأى حتى لو هدى ما اهتدى ، وهنا يسأل عن السبب في ذلك أيضا ؟(٢٦) .

فالانسـان فيما يلاحـظ مفـكرنا أنفذ فى حفظ الصواب منه فى حفظ الخطـأ ، وآية ذلك أن الأديب أو العـالم يصعب عليه تعلم سلوك العامة ، أما الفسـل فيسهل عليه محاولة تعلم الأدب ، ثم يسأل عن السبب فى كراهية النفس للحديث المعـاد مع انه ليس فيه فى الحالة الثانية الا ما كان فى الحالة الأولى(٢٧) .

والعلم والتعلم أيضا موضوع تساؤل عند التوحيـدى ولذلك فهو يسأل (ما سبب رغبة الانسان فى العلم ؟ ثم ما فائدة العلم ـ ؟ ثم ما غائلة الجهل ؟ ثم ما عائدة الجهل الذى قد شمل الخلق ؟ وما سر العلم الذى قد طبع عليه الخلق ؟)(٢٨) .

ويسأل أيضا عن قول الناس بان العـالم أطول عمرا من الجـاهل ،

---

(٢٦) الهوامل : ص ٢٧٦ .
(٢٧) الهوامل : ص ٣١٤ .
(٢٨) الهوامل : ص ٢٢٢٨ ـ ٢٢٩ .

ولو كان أقصر عمرا منه(٢٩) .

ويلاحـظ أن من الناس من يدعى العلم وهو يعلم انه لا علم عنده ، فما السبب في ذلك وما الذى يؤدى اليه مثل هذا السلوك ، وخصوصا انه قد يحمل صاحبه نحو الجدل والدعوى والمكابرة والمهاترة(٣٠) .

وعن علاقة العـالم بمجتمعه يرصـد بعدين لهذه العلاقة ففى المسـألة (٢٢) يسأل عن الانسان الذى يذيع صيته بعد موته مع أنه عاش خاملا(٣١) ، ثم يسأل فى المسألة (١٠٦) لم عظـم ندم الانسـان على تفريطه فى تعظيـم وتقدير من كان يستحق ذلك وكيف فاته أخذ الحـكمة منه كما يجب ، وقد كان يزهـد فيه قبلا مع انه ، (كان فى الوقت الأول أفرغ قلبا وأوسـع مذهبا ؟)(٣٢) .

ثم ان الانسـان عدو ما جهل ، ولذا يذم ما لم ينله ، ولذلك أيضـا عادى الناس ما جهلوا ، هذا واقع مألوف ، ولكنه عند التوحيـدى موضوع للسـؤال ، ثم بعد ذلك يعبر عن نفسه الطموح للمعرفة والدقة فى تحديد معنى اللفـظ وصواب الفكرة رأيا آخر . اذ يرى أو يلمح الى امكانية لموقف أعمق وأذكى فيسـأل (ولم لم يحبوه ويطلبوه ويفقهوه حتى تزول العداوة ويحصل الشرف ، ويكمل الجمال ويحق القول بالثناء ويصدق الخبر عن الحق)(٣٣) .

وعن الأثر النفسى للأدب ، أو محاولة استثارة الانسـان عن طريق

---

(٢٩) الهوامل : ص ٢٨٤ .
(٣٠) الهوامل : ص ٤٣ — ٤٤ .
(٣١) الهوامل : ص ٦٩ .
(٣٢) الهوامل : ص ٢٥٤ .
(٣٣) الهوامل : ص ١٨٩ .

الانفعال ، يذكر الآباء والأجداد ومواقفهم ، أو ما يسمى الآن بالحالة المعنوية أو سيكولوجية الدعاية والاعلام • يلاحظ التوحيدى ان العرب والعجم قد استخدمت ذلك في الحروب ، اذ ان الاعتزاز بمواقف الآباء والأجداد والانتساب اليهم ، والتغنى بذكر أيام التاريخ المجيدة ، يؤدى بالانسان الى الاقدام دون تريث أو تفكير ليقدم أكثر مما يستطيع فى الحالة العادية ، بل ربما ليلاقى حتفه دون تفكير • ويبقى تساؤل مفكرنا ودهشته عن هذا الاثر الذى يحدثه سماع بيت من الشعر مثلا حتى ليقدم المحارب على الموت غير هياب ، وتبقى الدهشة ، ويبقى السؤال (ما هذه الغرائب المبثوثة ، والعجائب المدفونة فى هذا الخلق عن هذا الخلق)(٣٤) •

وكثير من الظواهر النفسية موضع دهشة وتساؤل عند التوحيدى من ذلك ما يذكره من أنه كثيرا ما يحضر الى مجلس من كان يدور حوله كلام عند قطع ذكره دون توقع ذلك ، يقول (ومن هذا الضرب رؤية الانسان بالالتفات من لم يكن يظن انه يراه ، وكذلك تشبيهك بعض من يلحقه طرفك بمعهود لك ، حتى اذا صرفت نحوه لم يكن ذاك ، ثم انك لا تلبث حتى تصادف المشبه به وهل هذا كله بالاتفاق)(٣٥) •

وعن الرؤيا يسأل التوحيدى : لماذا يصح بعضها ولا يصح البعض الآخر ، لماذا لا تصح كلها أو تفسد كلها ؟ ، والمراد من كلامه انها اما أن تكون على أسس يمكن اسنادها فى حالة الصحة أو الفساد اليها ، أو وضع شروط لبيان الفرق بين الصحيح والفاسد فيها ، ثم هو يسأل ما الذى يرى ما يرى فى الرؤيا ، هل هى النفس أم الطبيعة أم الانسان ؟(٣٦) •

---

(٣٤) الهوامل : ص ٢٥٥ •
(٣٥) الهوامل : ص ٩٢ - ٩٣ •
(٣٦) الهوامل : ص ١٢٥ - ١٢٧ •

وقريب من هذا سؤاله عن الفراسة كملكة انسانية ، فيسأل : هل تصح عند شخص دون آخر أو في وقت دون آخر ، وبالتالى فالسؤال هو : هل ترجع الفراسة لقدرة فى الشخص نفسه أو للظروف(٣٧) .

وعن النفس يسأل فى المسألة (١٦٣) (متى تتصل النفس بالبدن ؟ ومتى توجد فيه ؟ أفى حال ما يكون جنينا أم قبلها أو بعدها ؟)(٣٨) .

وفى المسألة (١٦٤) يسأل عما تذكره النفس اذا فارقت الجسد ؟ وهل تذكر المعقول دون المحسوس ؟ ، واذا كان كذلك ، فكيف يكون وهى تنساه عند اعتلال البدن أو بعض أعضائه(٣٩) .

ومن ملاحظات التوحيدى النفسية الهامة وقوفه عند العلاقة بين التكوين الجسمى ، والتكوين النفسى ، وهو يلاحظ ان النحاف أكثر نجابة من السمان ، والقصير أخبث من الطويل الذى هو فى الغالب أهوج(٤٠) ، ويسأل عن العلاقة بين طبيعة التكوين الجسمى والاستعداد العقلى وهو يقصد بذلك الصفة الغالبة (فان الثابت على وجه غير المتقلب الى وجه)(٤١) .

وفى المسألة (١٨) يلاحظ ان الأعمى يجد عوضا عن فقد البصر فى شىء آخر ، فمن العميان من هو ندى الحلق ، طيب الصوت غزير العلم ، سريع الحفظ ، كثير الباه ، طويل التمتع ، قليل الهم(٤٢) ، فيشير بذلك الى ما قد يتمتع به المكفوف من خفة روح ودعابة ، وقريب من ذلك . ومن

---

(٣٧) الهوامل : ص ١٦٦ .
(٣٨) الهوامل : ص ٣٥٠ .
(٣٩) الهوامل : ص ٣٥٢ .
(٤٠) الهوامل : ص ٧٦ – ٧٧ .
(٤١) الهوامل : ص ٥٠ .
(٤٢) الهوامل : ص ٦١ .

موضوع المعرفة أيضا ما يرويه في المسألة (٢٨) أن الروذكى وقد ولد أعمى سـئل عن فكرته عن اللون فأجاب بانه مثل الجمل .

ويؤكد قصد التوحيـدى فى ربط سـؤاله بمشكلة المعرفة ما جاء فى اجابة مسـكويه اذ يقول (فأما الأكمة الذى ذكرته فى المسألة ، فان الفاقد حاسـة من حواسـه لا يتصور شيئا من محسوساته ، لأن التصور فى النفس عن كل محسوس انما يقع بعد الاحساس به)(٤٣) .

ويسجل التوحيـدى فى ملاحظاته أيضا الحالة النفسية للانسـان فى أطواره المختلفة ، وهذه المشـكلة مثلا يعرضها فى سـؤاله (لم كلما شاب البدن شب الأمل)(٤٤) حتى ان الانسـان فى حالته هذه ربما أنكر كل شيء الا الأمل ، فهو الذى يصاحب الانسـان طوال حياته ، وربما قوى بتقدمه فى العمر ، وهو اذ يدهش من هذا يسـأل عن هذه الحال ودلالة الرمز فيها ، وكعادته يسـأل (ما الأمل أولا ؟ وما الأمنية ثانيا ؟ وما الرجاء ثالثا ؟) ثم يسـأل ان كانت هذه الحال تشتمل على مصالح العالم ؟(٤٥) .

وعن أثر الحالة النفسـية للانسـان على الجسد يلاحظ ان للخبر السار المفاجىء على الانسـان أثرا بالغا ، ربما زاد على أثر الغم حتى أنه يروى حالة لسـيدة سمعت خبرا اصابة ابنها فظهر الانفعال عليها حتى ماتت ، والحزن والغم اذا لم يكن له نفس الأثر (فذاك أعجب والسر فيه أغرب)(٤٦) .

ومما يرصده ويلاحظه أيضا على الحياة النفسية للانسـان تعبير الحالة النفسية للانسـان على وجهه وأعضائه وان حاول أن يخفى ذلك ، وهو يسأل

---

(٤٣) الهوامل : ص ٨٣ .
(٤٤) الهوامل : ص ٢٣٣ .
(٤٥) الهوامل : ص ٢٣٣ .
(٤٦) الهوامل : ص ٢٤٤ .

(ما السبب فى قلق من تأبط سوأة ، واحتضن ريبة ، واستسر فاحشة ؟ حتى قيل - من أجل ما يبدو على وجه وشمائله - كاد المريب يقول خذونى . وما هذا العارض ؟ ومن أين مثاره ؟ وبأى شيء زاوله ؟)(٤٧) .

ومما يظهر أيضا على الجسد انفعال الانسان بالغناء وتجاوبه مع الموسيقى أو الايقاع ، حتى انه يحرك رأسه ويمد يده ، وربما قام ورقص وصرخ وهام(٤٨) .

ومما يلاحظ أيضا أحوال الانسان المرضية فيسأل عن السبب فى ان مرض العرج صعب العلاج ؟ حتى يبدو الطبيب كأنه قد يئس من العلاج ، ولماذا يقال ان علاج الصبى الصغير أسهل من علاج من طعن فى السن ؟(٤٩) .

وعن التكوين الفسيولوجى للانسان يسأل التوحيدى عن السبب فى انتصاب قامة الانسان دون الحيوان(٥٠) . بل ويسأل ويندهش عن أطوار الانسان ، وبالتالى يسأل (لم لم يرجع الانسان بعد ما شاخ وخرف كهلا ، ثم شابا غريرا ، ثم غلاما صبيا ، ثم طفلا ، كما نشأ)(٥١) . فكأنه يعترض على الموت أو يريد للانسان البقاء والاستمرار ، كما تصور البعض فى فكرة العود الأبدى ، والبعض الآخر فى فكرة التناسخ ، وهو مع ما فى هذا النظام من ألفة يندهش ويسأل عن السبب فى أن تكون أطوار الانسان على هذه الصورة ، ولذلك يقول (وعلام يدل هذا النظم ؟ والى أى شيء يشير هذا الحكم)(٥٢) .

---

(٤٧) الهوامل : ص ٢٥٢ .
(٤٨) الهوامل : ص ٣٣٥ .
(٤٩) الهوامل : ص ١١٢ .
(٥٠) الهوامل : ص ٢٨٦ .
(٥١) الهوامل : ص ١٢٢ .
(٥٢) الهوامل : ص ١٢٢ .

التساؤل حول البعد الأخلاقى

والسلوك الانسانى فى بعده الأخلاقى قد حظى أيضا باهتمام وملاحظة التوحيدى واثارة التساؤل حوله ، وقد تناول العديد من الملحوظات حول السلوك الانسانى من هذه الزاوية ، وسواء فى الجانب الفردى أو الجماعى ، فاذا كان سلوك الفرد يدعو للوقوف عنده والسؤال عنه والدهشة منه ، فكذلك السلوك أو العادات الاجتماعية التى تدور بين الأفراد .

ويسأل مفكرنا عن منشأ العادات المختلفة فى الأمم المتباعدة وما هو أصلها ، وكيف فزع الناس الى أوائلها وصبروا عليها ، وكذلك الأمر مع الزي والحلية والحركة . فالتوحيدى ، وقد لاحظ الاختلاف بين الشعوب فى ذلك فى حدود لا يتعدونها وأقطار لا يتخطونها(١) ، كان له أن يسأل أيضا عن الأقوال الشائعة فى الأمم كحكم الشعوب وتجاربها فهى موضع نظر وبحث عن الصحة والصواب فيها ، فاذا قيل مثلا (لولا الحمقى لخربت الدنيا) نرى التوحيدى يسأل عن صحة هذا ثم يطرح سؤالا آخر لازما عن الحكمة السابقة ، اذ كأن علته قد جاءت متضمنة فيها ، وهذا السؤال ربما أشار الى مشكلة الشر فى العالم ، أو الحكمة من وجود الشر ، وذلك لأنه يسأل عن الحكمة من وجود الحمقى فى الدنيا وما الفائدة منهم للدين أو الدنيا(٢) .

ومن أمثلة القدماء التى يناقشها التوحيدى ويحللها ، قولهم (الرأى

---

(١) الهوامل : ص ١٢١ .
(٢) الهوامل : ص ٢٤٩ .

نائم والهوى يقظان ، ولذلك غلب الهوى الرأى)(٣) • ويبدأ فى مناقشة هذه المقولة فيسأل : كيف ذلك مع أن الرأى من العقل ، والعقل أعلى مكانة ، ويناقش أيضا قولهم (العقل صديق مقطوع والهوى عدو متبوع)(٤) •

ويسأل كيف تجمع هذه الصداقة من هذا العقوق ، أو هذه العداوة مع تلك المتابعة ؟ •

من السلوك الاجتماعى الذى يلاحظه أيضا ويناقشه ، ان الابن يتشرف بمن سلف من أب أو جد ، اذا كان له مكانة فى المجد أو الشجاعة أو السياسة ، ولكن ليس الأمر كذلك مع من له ابن كذلك ، أى ان الشرف يسرى من المتقدم فى المتأخر ، ولكنه لا يسرى من المتأخر الى المتقدم(٥) •

ولكن التوحيدى لا يدعنا نمر بهذا التساؤل حتى يفسر لنا ما وراء سؤاله ، وما يحوى من دلالة ، ملاحظا ما ينتج من هذه العادة من ألوان من الطبقية يرصد عيوبها ، وأسبابها ، ولذلك ففى المسألة (٨١) مباشرة يسأل ساخطا (ولم اذا كان أبو الانسان مذكورا بما أسلفنا نعته وبغيره من الدين والورع ـ وجب أن يكون ولده ، وولد ولده ، يسحبون الذيل ، ويختالون فى العطاف ، ويزدرون الناس ، ويرون من أنفسهم أنهم قد خولوا الملك ، ويعتقدون أن خدمتك لهم فريضة ونجاتك بهم متعلقة ؟)(٦) •

فهنا نجد رفضا للطبقية وسخطا على هذا النمط من السلوك الاجتماعى الذى يعطى لمن لا فضل له تميزا لمجرد الانتساب دون أحقية شخصية ،

(٣) الهوامل : ص ٢٦٤ •
(٤) الهوامل : ص ٢٦٤ •
(٥) الهوامل : ص ١٩٧ •
(٦) الهوامل : ص ١٩ •

سوالا فهو لا ينكر مثلا لأهل العلم فضلهم وان رفض كل تميز من الناحية الانسانية ، بل يرفض الميراث الطبقى ان صح التعبير أو ميراث الفضل ، وما ذكره من مجد السلف الذى ينتقل الى الأبناء بغير فضل لهم فيه ، وهو لم ينكر ذلك فى الميراث المادى ، ولكنه رفضه فى الميراث الروحى والفكرى والسياسى والأخلاقى ، وان كان التوحيدى لم ينكر أثر البيئة ، ولكنه يقرر فى الوقت نفسه وفى المسألة (٧٨) حالات تخرج كلية عن هذا مما لا يعنى عدم اللزوم الخلقى بين الخلف والسلف بصفة مطلقة ، وبالتالى يفتح باب المناقشة • ويظهر من نقد التوحيدى لهذا النمط من السلوك والسخرية التى يوجهها لهؤلاء الوارثين للمجد الروحى مدى رفضه لهذا السلوك ، وقد وصفه بأنه فتنة اذ يقول (ما هذه الفتنة والآفة ؟ وما أصلها ؟)(٧) • ثم هو كعادته يسأل عن الشواهد ويستقصيها من التاريخ يقول (هل كان فى سالفة الدهر ، وفيما مضى من الزمان من الأمم المعروفة هذا الفن)(٨) •

ولأن التوحيدى يقدر العلم ويجل أهله اذا تمثلوا بالأخلاق ، بل ويربط كما هو واضح بين الفلسفة مثلا والفضيلة ، كانت أخلاق العلماء تتناسب وتقديره للعلم من حيث الأهمية والإلتفات اليها ورصدها اذ كيف يستخدم العالم علمه ؟ وماذا يقدم له ومن أجله ؟ وماذا يحصل منه ؟ وقد لاحظ التوحيدى واقعا فسأل (لم طلبت الدنيا بالعلم ، والعلم ينهى عن ذلك ، ولم يطلب العلم بالدنيا والعلم يأمر بذلك)(٩) • أى أن الناس تسعى بالعلم الى كسب الجاه والملذات فى الدنيا ، ولكن قل من يضحى بالدنيا أو بالمادة والمكاسب الدنيوية من أجل العلم • وواضح ما فى رأيه

---

(٧) الهوامل : ص ١٩٨ •
(٨) الهوامل : ص ١٩٨ •
(٩) الهوامل : ص ٣٣ •

هذا من بعد دينى ، وهذا الاتجاه الأخلاقى يذكرنا بشوبنهور الذى فرق بين من يعيش للفلسفة ومن يعيش من الفلسفة . وقد نجد رأيه فى اجابة أحد الحكماء التى يذكرها حيث يسأل - لماذا وقف أهل العلم بباب أهل المال ولم يقف أهل المال بباب أهل العلم ؟ فأجاب الحكيم : لأن الحكماء يعرفون قيمه المال ، ولكن أهل المال لا يعرفون قيمة العلم . وقد اختار اسبنيوزا أن يكون رزقه من باب آخر فاختار مهنة صقل العدسات ليفرغ للدراسة ، والكتابة فى الفلسفة ، وربما بدأ التوحيدى وكأنه ممن يعيشون من الفلسفة لما قاله من أن هدفه من تاليف كتبه كان طلب المثالة من الناس ولعقد الرياسة بينهم(١٠) ، ولكن نبقى مع ذلك دهشته لهذا واستنكاره ، تستحق الوقوف عندها ، وقد جاءت اجابة مسكويه ذات طابع عملى وخلاصتها أن طلب الدنيا ضرورى لحفظ ما يتحلل من الجسد أو الجزء الطبيعى من الانسان يحتاج لما يكفيه ، ويحفظ حياته ليتفرغ للعلم ، فلابد له من ذلك ، وانما الذى ينهى عنه العلم هو الزيادة لأنها تضر به صحيا ، وتخل بالاعتدال ، وثانيا لأنها (تعوقنا عما هو أخص من حيث نحن ناس ، أعنى الجزء الآخر الذى هو الفضيلة)(١١) .

ويلاحظ التوحيدى أن الثناء فى الوجه يعتبر من التزيف ويقبح بينما يحمد فى المغيب ، ثم يطرح اجابة مفترضة ، وتلك هى : هل ذلك لأنه فى الحالة الأولى أقرب الى الملق والخديعة (وفى المغيب أشبه الاخلاص والتكرمة أم لغير ذلك)(١٢) .

ومما يلاحظ من السلوكيات المستقبحة أن يتصرف الشباب تصرف

---

(١٠) ياقوت معجم الأدباء : جـ ١٥ ص ١٨ .
(١١) الهوامل : ص ٣٤ .
(١٢) الهوامل : ص ٤٥ .

(هذا فى الأكثر والأقل وكيفما كان ففيه خبىء وهو المشدد على أحدهما والمخفف عن الآخر)(١٩) . وهذه الملاحظة يتحدث عنها (ول ديورانت) فى كتابه (مباهج الفلسفة) فيقول عن غيرة الرجل أنها (كحبه أكثر عمقا وأقل عرضا أو طولا)(٢٠) .

ولكن عن غيرة المرأة يقول (لكن غيرتها التى تفقدها فى الشدة والعمق وتزيد فى السعة والعرض ، فهى لا تغار فقط ممن يحب زوجها ، بل من أصدقائه . وغليونه ، وصحيفته وكتبه ، ثم تسعى شيئا فشيئا الى الفصل بينه وبين أصدقائه)(٢١) .

فالتوحيدى فى تساؤلاته يلحظ أدق تفصيلات السلوك الانسانى ، الأخلاقى أو النفسى ، وهو يتحدث عن الغيرة ، يرصد هذه الخلة وأثرها الاجتماعى ، وكيف أدت الى تلف الجماعات وترك الأوطان ، وزوال النعم ، ثم يسأل عن الأثر الأخلاقى وهل هى محمودة أو مذمومة فى صاحبها ؟ وهل هو ممدوح أم ملوم(٢٢) ، ولكنه كعادته فى تحديد مفاهيمه يطلب تحديد المراد عند المجيب فيسأل عن مفهوم الحد (ما الغيرة أولا ، وما حقيقتها ؟ وكيف أصلها وفصلها ، وعلى ماذا يدل اشتقاقها)(٢٣) . أى انه يسأل عن المعنى ، والخلفية النفسية والاجتماعية ، ثم عن الاشتقاق اللغوى .

ويلاحظ التوحيدى ما قد يكون للوضع الاقتصادى من تأثير على السلوك الأخلاقى ، ومن ذلك أن الانسان اذا ما توالت عليه الراحة ضاق

---

(١٩) الهوامل : ص ٢٣٥ .

(٢٠) ول ديورانت : (مباهج الفلسفة) ترجمة الدكتور احمد فؤاد الأهوانى ، ص ١٨٤ .

(٢١) ديورانت : المرجع السابق ، ص ١٨٤ .

(٢٢) الهوامل : ص ٢٣٦ .

(٢٣) الهوامل : ص ٢٣٥ — ٢٣٦ .

بها ، واذا ما حالفته النعمة تبرم . حتى انه يلجأ الى النبو والنزوات . وحتى اذا هوى فى الشر ووقع فى الضر عض عـلى اصابعه ندما لأنه لم يسـمع النصيحة ولم يحفظ النعمة مما قد جعل السلف الصالح يقول (العافية ملك خفى لا يصبر عليها الا ولى ملهم أو نبى مرسل)(٢٤) .

ويجد التوحيدى هـذه أخلاقا شائعة بين النـاس مـع حبهم للنعمة والراحة وكراهيتهم للشر وما يستتبعه من بلاء(٢٥) . فهنا يربط السلوك الأخلاقى والوضع المالى أو الاجتماعى للشخصية ، ثم هو بعد ذلك يعجب من خطأ الانسان أو سقوطه ، ولـكنه فى ملاحظـاته لسلوكيات الانسـان دقيق . ويميل الى استقصاء الأوجه المختلفة والمحتملة لتناول الموضوع .

والتوحيدى يجد فى المخلوق البشرى الضعف والقوة ، وهو فى نقده للسلوكيات والأخلاقيات الاجتماعية يسأل دائما عن الحكمة من ورائها ، وهو يلاحظ فى الانسان غروره ، ومن ذلك أن أبناء أهل التقوى فيهم غرور كفعل من له حسب أو نسب فى مجد أو مال ، حتى يظنوا أن الناس لهم عبيد ، ويلاحظ كيف تغتر الناس بالنعمة حتى تلجئهم الى البطر والشر(٢٦) . ومن الناس من اذا زاد على الفرائض قليلا من النوافل فى الصلاة والصيام ، راح يحقر الناس ويتعالى عليهم حتى تراه وقـد (ارتفع على مجلسه ، ووجـد الخنزوانة فى نفسه وطارت النعرة فى أنفه حتى كأنه صـاحب الوحى ، أو الواثق بالمغفرة ، وبها يحبط ثواب صاحبه ، ولهذا قال الله تعالى « وقدمنا الى ما عملوا من عمل فجعلناه هباء منثورا »)(٢٧) .

---

(٢٤) الهوامل : ص ٢٩٦ .
(٢٥) الهوامل : ص ٢٩٦ .
(٢٦) الهوامل : ص ٢٩٦ .
(٢٧) الهوامل : ص ٢٩٨ ـ ٢٩٩ ، والآية ٢٣ من سورة الفرقان .

فالتوحيدى يربط بين الشكل والجوهر فى الفعل الدينى ، وبالتـــالى ينظر الى السلوك الأخلاقى بوصـــفه تعبيرا لازما للتعبير عن حقيقـة أداء الفرائض من حيث الشكل ، ثم هو يركز على اعتبار أن العمــل فى النهاية منوط بالضمير والسلوك أكثر من مجرد الشكل ، ثم هو من حيث القـــول موكل الى الله سبحانه ، وهنا نرى البعد الروحى للتوحيدى وهو الأمل فى الله ، اذ برفضه لمثل هذا السلوك ممن يمارس التعاليم الدينية شكليا انما يشير الى ما قد يكون فى الآخرين من خير • نلاحظ ذلك من قوله (حتى كأنه صاحب الوحى أو الواثق بالمغفرة ، والمنفرد بالجنة) •

وهو يسخر من هذا الذى يسلك وكأنه قد جمع الرحمة الالهيـة فى يده ، أو لمن يتصوره فى حدود فهمه فيسخر منه مفكرنا ، ويسوق هـــذه السخرية من هؤلاء وما أكثرهم ، حتى فى المجتمعات الاسلامية المعـاصرة ، فيروى هذه القصة فيقول (وكان بعض أصحابنا يضحك بنادرة فى هـــذا الفصل قال : أسلم يهودى غداة يوم فما أمسى حتى ضرب مؤذنا ، وشتم آخر ، وغضب على آخر • فقيل له : ما هذا أيها الرجل ؟ فقال : نحن معاشر القراء فينا حدة !)(٢٨) •

ويحكى التوحيدى عن الرشيد واسحاق الموصلى فقد سأل الأول الثانى عن حاله مع جعفر بن يحيى والفضـــل فروى الموصلى أن جعفر اذا ذهب اليه ، وقبل يده لا يلتفت اليه ولا يحادثه ، ولكنه متى عاد الى منزله وجده قد أرسل اليه هداياه ، وبره وقد سبقه ، أما الفضل فيقابله فى يسر ويجيبه ويهش له اذا ما دخل عليه ، ولكنه لا يزيد على ذلك شيئا ، يسأل الرشـــيد الموصلى أيهما عنده آثر ، وفعل أيهمـــا أوقع ؟ فأجاب الموصلى بأنه فعــل

---

(٢٨) الهوامل : ص ٢٩٩ •

الفضل الأفضل . وهذا يظهر مراد التوحيدى من روايته اذ تراه يسأل (ما السبب فى تشريف اسحاق فعل الفضل دون فعل جعفر ، والفضل مبذوله عرض لا بقاء له ، ولا منفعة به ، ومبذول جعفر له بقاء ، والحاجة اليه ماسة . والرغبات به منوطة . والآمال اليه مصروفة . الدليل على ذلك انك لا تجد طالبا فى الدنيا لبشر رجل . ولا ضاربا فى الأرض لبشاشة انسان ، وأنت ترى البر والبحر مترعين بمنتجعى المال . وأبناء السؤال ، وخدم الآمال عند الرجال)(٢٩) .

وربما بدا فى سؤال التوحيدى تأكيد على القيمة المادية أكثر ، ولكن الواقع أن التوحيدى يريد أن يبرز المفارقات التى تحكم السلوك الأخلاقى عند الانسان ، والأبعاد المختلفة التى تكمن وراء ردود الفعل - البعد النفسى - البعد الاقتصادى - وهو بتركيزه على أن الناس تركب المصاعب من أجل المال ولكنهم لا يفعلون ذلك من أجل بشاشة ، انما يريد تأكيدا على ملحوظته وابرازا للعامل النفسى والمشاعر الانسانية فبالرغم من أن الموصل قد يكون قصد طلب المال من الطرفين ، الا أن الكرامة أو التقدير ، كان له الغلبة فى نفسه حتى عندما جاء مجردا من المكسب المادى ، فقد فضله على المادة ، وقد خلت من الكرامة والتقدير ، وربما فى اجابة مسكويه ما يبرز ما أراد مفكرنا ابرازه فى سؤاله ، يقول مسكويه (وبالجملة فان المال ليس بمطلوب لذاته ، بل هو آلة يوصل به الى المآرب والأشجان الكثيرة ، وانما يحب لأنه بازاء جميع المطلوبات ، أى به يتوصل الى المحبوبات ، فأما فى نفسه فهو حجر لا فرق بينه وبين غيره اذا نزعت عنه هذه الخصلة الواحدة .

---

(٢٩) الهوامل : ص ٣٠١ .

فأما الكرامة فقـــد تطلب لذاتهـا ، واذا كان الطالب لها من جهـــة الاستحقاق بالفضيلة ، وذلك لمـا تحصل عليه النفس من الالتذاذ الروحانى والسرور النفسانى)(٣٠) ٠

وحول الصداقة كقيمة ، وأثر الصديق فى صاحبه يسأل التوحيدى عن جدوى القرين أو الصاحب ، وما الذى يصيب الانسان من قرينـه فى خيره وشره(٣١) ، ثم يلاحظ أن صاحب الخلق الشرير يؤثر فى صـــاحب الخـــير أكثر ممـــا يؤثر الثـــانى فى الأول ، ثم يســـأل ما فائدة النفس المقارنة ؟(٣٢) ٠

فى مجال الصداقة يلاحظ التوحيدى أن اتخاذ الأعداء أسهل من اتخاذ صديق ، فلو شاء الانسان لاتخذ عدة أعداء فى ساعة ، ولـكنه قد يصعب عليه اتخاذ صديق الا بعد زمان وطاعة واجتهاد وغرم(٣٣) ٠ وكذلك الأمر فى كل ما هو خير ، وكل ما هو صلاح ، ثم يقول (ألا ترى ان الفتق أسهل من الخياطة والهدم أيسر من البناء ، والقتل أخف من التربية والاحياء)(٣٤) ٠

وهذا يؤكد نظرة التوحيدى فى أن الشر غالب بين الناس وأن الخـــير صعب والاصلاح عسير ، كما ركز التوحيدى دائمـا على العـــلاقة بين البيئة والسلوك أو الأخلاق ، ومن ألوان هذه العلاقة التى يرصدها فيلاحظ انه قد يوجد من يضحك منه ، ويهزأ به وهو صابر ومحتسب ، وربمـا كان من بيت ظاهر الشرف(٣٥) ٠

---

(٣٠) الهوامل : ص ٣٠٣ ٠
(٣١) الهوامل : ص ١٧٦ ٠
(٣٢) الهوامل : ص ١٧٦ ٠
(٣٣) الهوامل : ص ٢٩٠ ٠
(٣٤) الهوامل : ص ١٩١ ٠
(٣٥) الهوامل : ص ١٩٣ ٠

ويسأل : ما الذى هون عليه هـذا الأمر ؟ أى كيف لم تؤثر عليه تربيته وبيئته . لأن التوحيدى يؤمن بأثر التربية فى السلوك الأخلاقى كما سيتضح . ولذلك يدهش أن يجد (مخننا لعابا الى آخر ما اقتصه من حديث الرجل الذى نشأ على طريق مذمومة ، وهو من بيت كبير)(٣٦) .

ويذكر التوحيدى الحسد باعتباره رذيلة ليبرز من خلال ذلك قضيتين هامتين : الأولى العلم والاخلاق ، والثانية مدى مسئولية الانسان عن أفعاله أو سلوكه الأخلاقى ، فيندهش لحسد الفاضل العاقل لنظيره مع علمه بشناعة الحسد وقبح اسمه ، ومع علمه بأنه مذموم فى كل عصر ، وكل أخلاق ، ولكن التوحيدى يطرح تساؤلا آخر مرتبطا بهذه الصفة الأخلاقية وهو مدى مسئولية الانسان عن سلوكه الأخلاقى ، ولذلك يسأل ان كان لابد منه لصاحبه لأنه داخل عليه ، فان كان كذلك فما وجه ذمه والانحاء عليه(٣٧) .

ولكن اذا كان ذلك باختيار وهو فى نفس الوقت يضيق صدره به. فلماذا يختاره ، بل هل يجوز أن يعتبر من هو كذلك من العقلاء وخصوصا أن أرسطو قد سأل عن السبب فى أن الحسود أطول الناس غما فأجاب لأنه يغتم كما يغتم الناس ، ويزداد غما بما ينال الناس من الخير(٣٨) .

فلو كان الأمر جبرا أو هو عارض لا فكاك لصاحبه منه فلماذا يلام ؟ ، ولكن اذا كان اختيارا ينشئه فى نفسه ويضيق صدره به (هل يكون من هذا وصفه فى درجة الكملة أو قريبا من العقلاء)(٣٩) .

---

(٣٦) الهوامل : ص ١٩٣ .
(٣٧) الهوامل : ص ٧٠ .
(٣٨) الهوامل : ص ٧٠ - ٧١ .
(٣٩) الهوامل : ص ٧٠ .

وناقش التوحيدى مشكلة العرقية فى أكثر من موضع وناقش هـذه القضية أيضا ومسألة سيكلوجية الشعوب فى الامتاع[٤٠] . وفى الهوامل يطرح سؤالا عن الفضيلة السـارية فى الأجناس[٤١] فى المسـألة (٨٦) كالعرب والروم والفرس والهند ؟ .

وفى المسألة (٨٧) يربط التوحيدى بين العلم والحالة النفسية سـواء فيما يتعلق بالفرد أو الشعوب ، فالشعوب الأرقى أو المتحضرة غير الشعوب الأدنى ، فالشخص الأكثر عقلا أكثر غما بينما يقل غم من كان أجهل[٤٢] ، أو كما يقول (وهـــذا باب موجود فى واحد واحد ، ثم نجده فى الجنس والجنس)[٤٣] .

ثم نجد ذلك أيضا فى الرفيقين أو الصديقين ، ويسأل التوحيدى اذا كان ذلك يرجع للتكوين العضوى أو الدم كما يقول أو الى أى شىء آخر ؟ .

---

(٤٠) الامتاع : جـ ١ ص ٧٠ ـ ٩٦ .
(٤١) الهوامل : ص ٢٠٨ .
(٤٢) الهوامل : ص ٢١٠ .
(٤٣) الهوامل : ص ٢١٠ .

تصور التوحيدى للانسان ورسالته

الانسان فى المفهوم الاسلامى هو خليفة الله فى الأرض .. « واذ قال ربك للملائكة انى جاعل فى الأرض خليفة ، قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك . قال انى أعلم ما لا تعلمون »(١) .

وهو مخلوق مكلف حمل الأمانة التى أبت السماوات والأرض والجبال أن يحملنها وأشفقن منها .

« انا عرضنا الأمانة على السماوات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الانسان انه كان ظلوما جهولا »(٢) .

وهو لذلك مخلوق مكلف مسئول عما يفعل .

« من اهتدى فانما يهتدى لنفسه ، ومن ضل فانما يضل عليها ولا تزر وازرة وزر أخرى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا »(٣) .

ويدور تصور مفكرنا للانسان فى هذا الفلك ، فالانسان لما كان خليفة الله على عباده فلابد لمن أراد أن يحقق الهدف المقصود من وجوده هذا من أخلاق وسلوك ، فعليه أن يمنع نفسه من الظلم والتجديف والخساسة والجهل وقلة الدين ، وحب الفساد(٤) ، ولابد من سلوك أو صفات لهذا

---

(١) سورة البقرة : آية ٣٠ .
(٢) سورة الأحزاب : آية ٧٢ .
(٣) سورة الاسراء : آية ١٥ .
(٤) الامتاع والمؤانسة : جـ ١ ص ١٨ .

المستخلف ليكون أهلا بحق لهذا الاستخلاف ، وهذه الصفات حققها هؤلاء (الذين اجتهدوا أن يكونوا خلفاء الله على عباد الله بالرأفة والرقة والرحمة والاصطناع والعدل والمعروف)(٥) ٠

والانسان هو العالم الصغير ، والكون هو العالم الكبير ، واذن فاذا عرف الانسان نفسه عرف العالم الكبير ، وبمعرفته للعالمين ، يعرف الله الذى (بجوده وجد ما وجد ، وبقدرته ثبت ما ثبت ، وبحكمته ترتب ما ترتب وبمجموع هذا كله دام ما دام)(٦) ٠

ولما كان العالم عند مفكرنا فى جملته يسعى نحو غاية واحدة جملة وتفصيلا ، والانسان هو أحد الأشياء التى يضمها العالم فينطبق عليه ما هو منطبق على العالم بالضرورة فلابد أن يتبع حكمه ولا ينفرد عنه « كيف وكله فائدة العالم ونسجه وتأليفه ، وانما هو مجموع مفرقه ، ومؤلف أجزائه ، وهو على هذا ينساق لما غلبه ويسوق ما غلب عليه)(٧) ٠

قال ذلك فى سياق حديثه عن الحكمة التى تخفى أحيانا والتى تظهر فى العالم وأحكامه ٠

وقد ذكر التوحيدى الانسان على لسان غيره كعادته ولكنه فى نصوص عديدة لا يختلف عن تصوره فقد نسب للنوشجانى قوله عن الانسان (شخص بالطينة ، ذات بالروح ، جوهر بالنفس ، اله بالعقل ، كل بالوحدة ، واحد بالكثرة ، فان بالحس ، باق بالنفس ، ميت بالانتقال ، حى بالاستكمال ، ناقص بالحاجة ، تام بالطلب ، حقير فى المنظر ، خطير فى

---

(٥) الامتاع : جـ ١ ص ٢٨ ٠
(٦) الامتاع : جـ ١ ص ١٤٧ ٠
(٧) البصائر والذخائر : جـ ١ ص ١٥٧ ٠

المخبر ، لب العالم ، فيه من كل شيء ، وله بكل شيء تعلق ، صحيح النسب الى من نقله من العدم ، قوى السبب بمن سيعيده عن أمم)(٨) .

وهو يذكر أيضا على لسان شيخه أبى سليمان فى رده عن أسئلة للوزير ابن سعدان أن الانسان (هو الشيء المنظوم بتدبير الطبيعة للمادة المخصوصة بالصورة البشرية ، المؤيد بنور العقل من قبل الاله ، وهذا وصف يأتى على القول الشائع عن الأولين انه ناطق مائت ، أى حى من قبل الحس والحركة ، ناطق من قبل الفكر والتمييز ، مائت من قبل السيلان والإستحالة ، فمن حيث هو حى هو شريك الحيوان الذى هو جنسه ، ومن حيث هو مائت هو شريك ما يتبدل ويتحلل ، ومن حيث هو ناطق هو انسان عاقل حصيف)(٩) .

وأما عن الناس من حيث عقولهم فهم أصناف كما يعرض ذلك منسوبا للسجستانى ولكنه قريب من رأيه الذى يعرضه فى (رسالة الحياة) كما سيظهر ، وأصناف الناس من حيث عقولهم أربعة .

الصنف الأول : عقولهم مغمورة بشهواتهم ، فهم لا يبصرون بها الا حظوظهم المعجلة ، فلذلك يكدون فى طلبها ونيلها ، ويستعينون بكل وسع وطاقة على الظفر .

وصنف عقولهم منتبهة ، لكنها مخلوطة بسبات الجهل فهم يحرضون على الخير واكتسابه ، ويخطئون كثيرا ، وذلك انهم لم يكملوا فى حياتهم الأولى ، وهذا نعت موجود فى العباد والجهلة والعلماء الفجرة ، كما ان النعت الأول موجود فى طالبى الدنيا بكل حيلة ومحالة .

---

(٨) المقابسات : ص ٤٧٣ ، تحقيق توفيق حسين .

(٩) الامتاع : ج ٣ ص ١١٢ - ١١٣ .

وصنف عقولهم ذكية ملتهبة ، لكنها عمية عن الآجلة ، فهى تدأب فى نيل الحظوظ بالعلم والمعرفة والوصايا اللطيفة والسمعة الربانية ، وهـذا نعت موجود فى العلماء الذين لم تثلج صدورهم بالعلم ، ولا حق عندهم الحق اليقين ، وقصروا عن حال أبناء الدنيا الذين يشهرون فى طلبها السيوف الحداد ، ويطيلون الى نيلها السواعد الشداد فهم بالكيد والحيلة يسعون فى طلب اللذة وفى طلب الراحة .

وصنف عقولهم مضيئة بما فاء عليها من عند الله تعالى باللطف الخفى والاصطفاء السنى ، والاجتباء الذكى ، فهم يحلمون بالدنيا ويستيقظون بالآخرة ، فتراهم حضورا وهم غيب ، وأشياعا وهم متباينون .

وكل صنف من هؤلاء مراتبهم مختلفة ، وان كان الوصف قد جمعهم باللفظ)(١٠) .

وأما عن الحياة وأصنافها ، وحياة الانسان خاصة فقد كتب التوحيدى رسالة أسماها (رسالة الحياة) ذكر فيها أصناف الحياة عنده التى بلغت عشرة (ثمانية متعت بها البشر على التفاوت الواقع بين الحى والحى كما سنبين من بعد ، واثنان مرتقبان الى ما يشكل العلم به الا فى الجملة ، ويعتاض المراد منه الا مع التسليم)(١١) . فحياة البشر ثمانية أو هى على ثمانى درجات تبدأ بحياة الحس وتتدرج حتى تصل الى حياة الكمال الثانى وهى حب العاقبة(١٢) .

---

(١٠) الامتاع والمؤانسة : جـ ١ ص ٢٠٤ ــ ٢٠٥ .
(١١) رسالة الحياة : ص ٥٤ ــ ٥٥ .
(١٢) رسالة الحياة : ص ٥٥ .

ويقسم أصناف الحياة دون ترتيب أفضلية كالآتى :

١ - حياة الحس ٠

٢ - حياة العلم والبصيرة ٠

٣ - حياة العمل والكدح ٠

٤ - حياة الخلق والسجية ٠

٥ - حياة التدين المنقوص ٠

٦ - حياة الكمال الأول ٠

٧ - حياة الظن والتوهم وحياة الفكر ٠

٨ - حياة الكمال الثانى وهى حب العاقبة(١٣) ٠

فهذه اذن هى أصناف الحياة عند البشر حسب استعداد كل منهم ، وحسب المواهب الالهية والاستعداد من ناحية ، وحسب المساعى السفلية من ناحية ثانية ، يقول : (فهذه ثمانية أصناف يتدرج فيها الواحد بعد الواحد من البشر بحسب السهام العلوية والمكاسب السفلية والتأهيل الالهى بالمواهب السابقة والتكامل البشرى والمساعى السابقة)(١٤) ٠

ونأتى الى تفضيل كل صنف من أصناف الحياة (وهو فى التفصيل لا يلتزم بمسمياته السابقة) ٠

أولا - حياة الحس والحركة :

وهى الحياة الأولى التى يشترك فيها ضروب الحيوان جميعا ، فهى حس وحركة ، وألم ولذة ، ونعيم وشكوى ٠ وقد يقال فلان أحيا من فلان بمعنى انه أكثر منه حياء أو هذا الحيوان أحيا من ذاك أى أطول مدة(١٥) ،

---

(١٣) رسالة الحياة : ص ٥٥ ٠

(١٤) رسالة الحياة : ص ٥٥ ٠

(١٥) رسالة الحياة : ص ٥٦ ٠

ولكنها هى نفس الحياة (فهى فى الجنس والنوع والشخص واحد)(١٦) ٠

ثانيا - حياة العلم والمعرفة :

وهى (حياة العلم والمعرفة والفهم والدراية ، والحفظ والرواية والحكمة والبحث والاستنباط والجواب)(١٧) ٠

وتحقيق هذه الحياة يكون عن طريق التأييد الالهى من جهة والاختيار البشرى من جهة ثانية ٠ فهنا مصدران لهذه الحياة ، المصدر الالهى ، والمصدر البشرى ، والأول الهام وعطاء ٠ والثانى تحصيل بالاختيار والسعى والمحبة النفسية واللطافة الروحية والرقة المزاجية ، واذا كانت الحياة الأولى يشترك فيها الانسان وسائر الحيوان ، فهذه الحياة الثانية هى التى ترفع الانسان حتى اذا ارتقى فيها الى منتهاها أصبح شبيها بالملائكة الذين بسائطهم مركبة على تركيباتهم ، وفى هذه الحالة يكون قولنا : فلان أحيا من فلان أو ان العالم أحيا من الخامل بمعنى انه أكثر فى هذه الحياة التى تقربه من حياة الملائكة ، ولكنه فى نفس الوقت لو نزل عن هذه الحياة ، أعنى حياة الفهم والدراسة سقط حتى يصبح شبيها بضروب الحيوان (وان كان أرفع منها فى الجواهر والسنخ والعنصر والشكل)(١٨) ٠

ثالثا - حياة العمل الصالح :

وهى حياة السلوك الانسانى الذى يجسد مفهوم العمل الصالح وذلك (بالرفع والوضع والأخذ والعطاء والعشرة والصداقة والوداعة والرعاية وحسن العهد ، وصدق الوعد)(١٩) ٠

---

(١٦) رسالة الحياة : ص ٥٦ ٠
(١٧) رسالة الحياة : ص ٥٦ ٠
(١٨) رسالة الحياة : ص ٥٦ ٠
(١٩) رسالة الحياة : ص ٥٧ ٠

فهذه الحياة أى العمل مــع الحياتين السابقتين اذا تحققت للانســان بالاضافة لمــا سبقها رفعت من شأن الانسان وزادته رفعــة وشرفا وعزا ، بل وخلطته بزمرة الملائكة ٠

رابعا ـ حيــاة الديانة والسكينة :

لمــا كان التدين يكمل الناقص ويزيد الراجح فانه بهذه الحيــاة يعلو الانسان اكثر وبالتدين نشفى كل علة فى الانسان نفسية كانت او أخلاقية ٠

خامسا ـ حيــاة الأخلاق :

من الكلام عن هذه الحيــاة نلمح اهتمامه بموضوع الأخلاق وسبب فصله له هنا عن الديانة والسكينة والعمل الصالح ٠ فذلك عنده (لأن الخلق تابع للخلق بالمضارعة النفظية ، وهو ينقسم بين ما يزول بالرياضة كل الزوال أو يقل بعض الاقلال ، وبين ما يكون صورة للنفس لا يطمع فى البراءة منه ، والطهارة عنه ، وقد صنف الحــكماء والأولون والآخرون كتبا فى الأخلاق ، وذكروا أعيانها بأسمائها وصفاتها ، وحدودها ورسومها ، ومجملها ومفصلها ودلوا على الحسن والقبيح فيها ، ودعوا الى التحلى بأحســنها ، والتعرى من أسمجها ، فضربوا لها الأمثال ، وسحبوا عليها ذيول المقال)(٢٠) ٠

ثم يقول (ولو ميزنا الأخلاق بالشرح فى هذا المكان للزم أيضا أن نشرح الدين والعمل وجميع ما سلف للفــظ به وأتى الذكر عليه)(٢١) ٠

ومن هنــا نرى دور الأخلاق فى حياة الانســان بوصفه المخلوق المكلف، وبوصفه متميزا ، وهو أيضــا بهذه الأخلاق ، وبالعلم والتدين يفتح له الباب حتى يصل الى أعلى المستويات الروحية حيث يجعله يقارب الملائكة ٠

---

(٢٠) رسالة الحياة : ص ٥٨ ٠

(٢١) رسالة الحياة : ص ٥٨ ٠

الحيـاة السادسة :

هي الجمع بين الحيوات السابقة ، وهذه الحياة من فاز بها (علا شأنه وشرف مكانه وبلغ فجوة النجاة)(٢٢) • فكأن هذه الحياة هى مجرد جماع الحياة السابقة أو مرحلة وصول وتحقيق للحيوات الخمس السابقة • فعند هذا الحد يكون الانســان قد وصل الى مرحلة معينة ، أو حقق درجة من درجات صعوده • . .

الحيـاة السابعة :

هى حيـاة الظن والتوهم ، والتوحيـدى يرى فى هذه الحيـاة رغبة الانســان في أن تمتد حيـاته التى هى بالحركة والحس أى الحيـاة الأولى هى التى ترفعه الى البحث عن حيـاة الظن والتوهم ، ويسعى الانســان الى تحقيقها بتحقيق الشـهرة أو البقاء أو الخلود عن طريق طلب الصيت أو الاشـتهار أو بالتناسل ، فكأن حياته بذلك كحياة الحس والحركة ثم هو يفرق بين الحياة والبقاء والعيش والدوام ، والثبات والخلـد ، والكون والوجود ، والدهر والزمان • واضـح عنده أنه (اذا تشابهت الأسـماء دق الفرق بينهما ، كما انه اذا تباينت الأسماء شق الجمع بينها)(٢٣) •

فأما البقـاء عنده فهو أعم من الحيـاة لانه قد يشمل الحى وغير الحى ، ثم ان الحيـاة تتعلق بالحس لاتصـالها بالحركة ولكن البقاء يدخل فيه ما يكون بحركة أو بغير حركة(٢٤) •

وأمـا العيش فهو يتعلق بمـادة الحيـاة لأن الحيـاة كانت من قبـل

(٢٢) رسالة الحياة : ص ٥٨ •
(٢٣) رسالة الحياة : ص ٦٠ •
(٢٤) رسالة الحياة : ص ٥٩ •

الوجود ، اذ نقول أن فلانا خرج فى طلب المعاش . (ولذلك يقال فى الله تعالى حى ولا يقال عائش)(٢٥) .

وأما الثبات (فالاشارة فيه الى الرسوخ ، والامتداد منه عارض ، وأما الدوام فالامتداد فيه أبين لأنه فى المحسوس أخرى)(٢٦) . وأما عن الخلد (فكأنه أدخل فى الامتداد الذى لا طرف له . وأما الكون فهو من حركات الزمان وأثر الحدثان . والوجود (ليس من هذا القبيل لأنه فى الحقيقة فى حضن الدهر الا أن الدهر لما كان أم الزمان استعير منه ، ونعت بولده الذى هو الزمان)(٢٧) .

وفى رسالة الحياة يتحدث التوحيدى عن الاعتقاد وأثره فى اختيار نوع الحياة التى يعيشها الانسان ، وهو اذ يذكر قولا لهيميروس يعجب فيه من تشبه الناس واقتدائهم بالحيوان ، بينما يتركون السعى نحو التشبه بالله وهو ممكن فيقول (قال أوميروس : انى لأعجب من الناس وهم يمكنهم الاقتداء بالله سبحانه وتعالى فيدعون ذلك الى الاقتداء بالبهائم والسباع)(٢٨) . ولكن التوحيدى يضع الفكرة فى اطارها الاسلامى ، ويفسرها فى ضوء ايمانه بالحياة بعد الموت ، فتلميذ الأديب اليونانى يعقب على ذلك بانه يرجع لكون الناس ترى انها تموت كما تموت البهائم ، فيرد الأستاذ أن هذا مدعاة العجب اذ يحسبون أنهم جسد ميت ، ولا يدركون أن فيه نفسا حية غير مائتة ، والتوحيدى فى سعة أفقه يتأثر بالفكر الانسانى ، ويقر ما يتفق وما لا يتعارض مع موقفه الاسلامى ، وأحيانا يصبغ الفكرة بصبغة

---

(٢٥) رسالة الحياة : ص ٥٩ .
(٢٦) رسالة الحياة : ص ٥٩ ٦
(٢٧) رسالة الحياة : ص ٦٠ .
(٢٨) رسالة الحياة : ص ٦٣ .

اسلامية . ولكنه لا ينكر أن يقف الغير على هذه الحقائق التى يؤكدها الدين ، وفى الفكرة السابقة نرى ثنائية الجسد والنفس ، ويرى التوحيدى فى الكلام السابق (تنبيه تام ، وزجر نافع ، وايضاح لبعض ما يمر بأطرافه الشك)(٢٩) .

وعند التوحيدى ان الانسان جسد وعقل . وانه باتباعه لشهوات الجسد ينزل الى مرتبة البهائم فى الفناء والبطلان ، لأنه من جهة الجسد مشابه للبهائم لكنه من جهة العقل مشابه لله ، وانما هذا لحكمة ، والانسان بفضائله التى هى (العقل والتميز والمعرفة والعلم يفارق البهيمية والسبعية)(٣٠) .

وهو اذ يخطىء فلا ينهض باستخدام قدراته الأخرى التى وجهها الله له ليرقى انما يبعد عن الحكمة ، فما كان ذلك فيه الا لحكمة ، ولو لم يكن للانسان امتداد بعد حياته هذه لبطلت الحكمة ، ولكنها ميزة وخصوصية له ، فهو يواصل التمتع فى الحياة الأخرى بما حققه لنفسه من خير كزكاة وغيرها فلا تضمحل باضمحلاله ، ولا تنقضى بانقضاء الانسان ، وانما القول بغير ذلك من شأنه أن يجعل (الحكمة مبتورة ، والقدرة مقصورة ، والجود مشوبا ، والكرم مرويا ، واليأس واقعا ، والخيبة غالبة ، والرجاء ضائعا ، ومعاذ الله من ذلك)(٣١) .

فالاستدلال على بقاء الانسان فى حياة أخرى واتصال هذه الحياة بحياة الدنيا ، قد قام دليله عليه على الوجود الالهى أو تصور الكمال الالهى

---

(٢٩) رسالة الحياة : ص ٦٣ .
(٣٠) رسالة الحياة : ص ٦٤ .
(٣١) رسالة الحياة : ص ٦٤ .

فلا يتصور مع هذا الكمال أن تكون الحياة بلا حكمة ولا غاية ، وأن يكون الجهد الانسانى عبثا ، فليست هذه الحياة الأولى وحدها بكافية إذن لتبرير الوجود الانسانى ، فمن ناحية القول بفناء الانسان بعد الموت وهو ما يترتب عليه عند الاعتقاد كما سبقت الاشارة أن يختار الناس التشبيه بالبهائم بدلا من التشبه بالله والاقتداء به ، أقول إن فى هذا نتيجتين : الأولى : تؤدى بالانسان الى أن يغلبه اليأس والخيبة ، وضياع الرجاء فى الحياة .

والثانية : تتعلق بالله سبحانه اذ تكون الحكمة مبتورة ، والقدرة مقصورة ، والجود مشنوبا ، والكرم مرويا ، وكما قال معاذ الله من ذلك(٣٢) .
والانسان عند أبى حيان هو صفو الجنس الذى هو الحيوان(٣٣) ، وصفات الحيوان المتفرقة ، تتجمع فى الانسان ، أو توجد فيه ، ولكن مع وجود فرق جوهرى بين الانسان والحيوان ، وهو أن الانسان يتصرف بالاختيار ، اما الحيوان فيتصرف بالالهام فى اختياره الا ان قسط الانسان من الالهام أقل ، وقسط الحيوان من الاختيار أنزر . ويشرح التوحيدى صفات الحيوان المختلفة ، ثم يقابلها بما فى الانسان ، وبعد ذلك يشرح المتناقضات أمام الاختيار الانسانى ، ويتحدث عن الأخلاق من خلال هذه المتناقضات .

فمن خلق الحيوان التى توجد فى الانسان (الكمون الذى فى طباع السبع والفأرة والثبات الذى فى طباع الذئب ، والتحرز الذى فى طباع الجاموس من بنات الليل ، والحذر الذى فى طباع الخنزير ، والتقدم الذى فى طباع الفيل أمام قطيعه ممثلا بصاحب المقدمة)(٣٤) .

---

(٣٢) رسالة الحياة : ص ٦٤ .
(٣٣) الامتاع والمؤانسة : جـ ١ ص ١٤٣ .
(٣٤) الامتاع والمؤانسة : جـ ١ ص ١٤٤ .

وأيضـا (نجد ذلك فى الخنزير تمثلا بصاحب السـآمة وكالحراسة التى فى طبـاع الكلب ، وكأوب الطير الى أوكارها التى تراها كالمعاقل وغيرها بالدغل والأشب والغياض)(٣٥) ٠

وهنـا نجد كيف ينظر التوحيـدى فى المخلوقات نظرة شمولية ترى جوانب الوحـدة ، ثم نظرة أخرى تحلل وتفرق لتميز ٠ ثم يأتى الانسـان عنده ليفضل جميع الحيوان لأنه وهب الفطرة ، أعين بالفكرة ، وزود بالعقل ، وبهذه الميزة استطاع أن يعرف الحاجات ويستخرج المنافع ، يقصد ان الخبرة فى الانســان تراكمية ٠ وهنا اشــارة لفكرة العلم بوصفه ميزة للانســان ٠ فمن هذه الزاوية ، اعنى اعتبار الانســان صفو الجنس الذى هو الحيوان يفسر التوحيـدى الصراع فى حياة الانســان ، ويرجعه فى نفس الوقت الى الاقتصاد والجنس فهو يذكر قولا لابن الســماك ٠ لولا ثلاث لم يقع حيف ، ولم يسل سيف ، لقمة أســوغ من لقمة ، ووجه أصــبح من وجه ، وســلك أنعم من سلك(٣٦) ٠

أما تبرير ذلك وشرحه فانما يعود الى طبيعة الخلق لأن (الانسـان بشر ، وبنيته متهافتة ، وطينته منتشرة ، وله عادة طالبة ، وحاجة هالكة ، ونفس جموح ، وعين طموح ، وعقل طفيف ، ورأى خفيف ، يهفو لأول ريح ، ويستخيل لأول بارق ٠ هذا اذا تخلص من قرناء الســوء ، وسلم من سوارق العقل ، وكان له سلطان على نفسه ، وقهر لشهواته ، وقمع لهوائجه ، وقبول من ناصحه)(٣٧) ٠

---

(٣٥) الامتاع : جـ ص ١٤٤ ٠

(٣٦) الامتاع والمؤانسة : جـ ١ ص ١٤ ٠

(٣٧) الامتاع والمؤانسة : جـ ١ ص ١٤ ٠

ومن هذا أيضـا أثر الفقر على السلوك والخلق (ونعوذ بالله من الفقر خاصة اذا لم يكن لصاحبه عياذ من التقوى ولا عماد من الصبر ، ولا دعامة من الأنفة ولا اصطبار على المرارة)(٣٨) .

ويظل المقياس الحقيقى لقيمة الانسـان وأفضليته – العقل – الدين ولذلك وجدناه يعيب على الجيهانى فى نقده للعرب فيقول (وعنده ان الجاهل اذا لبس الثوب الناعم وأكل الخبز الحوارى وركب الجواد ، وتقلب على الحشية ، وشرب الرحيق ، وباشر الحسـناء هو أشرف من العالم اذا لبس الأطمار ، وطعم العشب ، وشرب المـاء القراح ، وتوسد الأرض ، وقنع باليسير ، ورضى العيش ، وسلا عن الفضول)(٣٩) .

ولكن مفـكرنا يرى ان المظهر ليس هو المقيـاس الصـحيح لقيمة الانسـانية وذلك لأن (المدار على العقل الذى من حرمه فهو أنقص من كل فقير ، وعلى الدين الذى من عرى منه فهو أسـوأ حالا من كل موسر)(٤٠) . والانسـان عند التوحيـدى له قدرة واستطاعة ، واختيار وطاقة ، ولكن كل ذلك عنده محدود ، فلهذا كله حد ، يتناهى عنده شـاء أو أبى ، وما يفوته فهو من الله ، وعندئذ لا يجد الانسـان ملجأ الا الى الله يفزع اليه من نازل المكروه وحادث المحذور(٤١) . وانما ذلك كله لحـكمة الهية شاءت أن نحدد القدرة الانسـانية ، وأن يعطى بعضـا ويحرم بعضـا آخر ، وأن يهب بعضـا ، ويسلب آخر ، وكل ذلك ليكون الانسـان فى منزلة من النقص تذكره دائما بحدوده وتجعله متوجها اليه تعالى ، عاجزا أو معترفا بنقصه ، طالبا ما فاته من حظوظ وأيضا ليظهر الفرق بين الله والعبد(٤٢) .

---

(٣٨) الإمتاع والمؤانسة : جـ ٦ ص ١١٨ .
(٣٩) الامتاع والمؤانسة : جـ ١ ص ٨٧ .
(٤٠) الامتاع والمؤانسة : جـ ١ ص ٨٧ .
(٤١) الامتاع والمؤانسة : جـ ٣ ص ١٥١ ٦
(٤٢) مثالب الوزيرين ص ٣٠٢ .

والانســان فى نظر التوحيــدى فيه الخير والشر ولذلك يذكر على لسان السجستانى أنه (فيه الطرفان أعنى فيه شرف الأجرام الناطقة ، بالمعرفة والاستبصار والبحوث والاعتبار ، وفيه صفة الأجسام الحية الجاهلة التى ليس لها ترشيح بشيء من الخير ولا فيها انقياد له)(٤٣) .

ولذلك قيل أن (الانســان لب العالم وهو فى الوســط لا متناه الى ما علا عليه بالمماثلة ، والى ما سفل عنه بالمشاركة)(٤٤) .

ولكن التوحيــدى كما سيمر بنا يؤكد غلبة الشر فالاحسان من الانسان ذلة(٤٥) . كذلك يبدو التصور العام للانســان فى فكرة التوحيــدى خليفة الله ـ فهو مكلف ـ مما يقتضى بقاء وحيــاة أخرى بعد الموت . والانســان لمــا كان هو صفو الجنس الذى هو الحيوان فقد تميز عنه بالادراك أى العقل الذى هو منــاط التكليف ، وكونه خليفة اقتضى أيضــا تحديدا للأخــلاق والسلوك ، والأخلاق مصدرها الدين .

والانســان من حيث هو مرتبــط بالحيوان من جهة ، ولكنه يترقى بما يتميز به من فطرة وفكر ، وعقل . ولذلك فهو مطالب أيضا أن يرقى بنفسه ليصل الى الملائكة بل وحتى يتشبه بالله .

وبالرغم من كل التشــاؤم الذى يبدو فى موقف التوحيــدى والذى يؤيده الواقع الانســانى الذى يرصده ، من التاريخ ، ومن واقعه المعاشى وخبرته . فهو يتميز بأنه يفتح الباب للأمل والخروج من المأزق .

وعن الانســان فى جوانبه المختلفة ـ النفس ـ الأخلاق ـ المعرفة ... الخ . ستكون الفصول القادمة .

(٤٣) المقابسات : ص ٢٨٣ .
(٤٤) المقابسات : ص ٢٨٣ .
(٤٥) مثالب الوزيرين : ص ٣٤٩ .

الفصل الثاني

النفس

النفس

يرى التوحيدى ان الكلام فى النفس أمر بالغ الصعوبة ، ويجعلها ضمن ثلاث موضوعات يصعب الكلام فيها ، وهى : النفس ، والعقل والعلة الأولى. ويقول (على انى أعذر كل خطيب مصقع ، وكل طالب مترفق ، اذا تكلم فى النفس ، وبحث عن شأنها أن يعيا ويحصر ، ويعجز ويقصر ، فان المطلوب فى هذا الفن صعب ، والغاية بعيدة والشوط بطىء والعجز شامل ، والناصر مفقود ، والتعاضد مرتفع ، والقوة محدودة والقدم زلالة ، والمنتهى حيرة)(١).

ويقول أيضا (ان الكلام فى النفس صعب ، والباحثون عن غيبها وشهادتها ، وأثرها ، وتأثرها فى أطراف متناوحة ، وللنظر فيهم مجال ، للوهم عليهم سلطان ، وكل قد قال ما عنده بقدر قوته ولحظه)(٢) .

والاخفاء من الله عن الانسان فى أمر النفس والروح أيضا لحكمة ، وهو يصرح بصعوبة هذا الموضوع ، وصعوبة الوصول فيه الى الحقيقة ، يقول (والكلام فى النفس والروح صعب شاق ومن الحقيقة بعيد ، ولأمر ما ستر الله معرفة هذا الضرب عن الخلق حين قال : « ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربى » . والروح من الروح والراحة أيضا من ذلك(٣) .

والانسان نفس وبدن ، ونصيبه من النفس أكثر من نصيبه من البدن(٤) فيما ينسبه الى السجستانى .

---

(١) المقابسات : ص ٤١٥ .
(٢) الامتاع والمؤانسة : جـ ١ ص ١٩٨ .
(٣) البصائر والذخائر : ص ١١٧ .
(٤) الامتاع : جـ ١ ص ٢٠٣ .

وقد سأله الوزير ابن سعدان عن الفرق بين النفس والروح وهل هناك فرق عرفه العرب ، وفى تراثهم ما يدل على ذلك أو هما كشيء واحد لحقه اسمان ـ فكان جواب التوحيدى (ان الاستعمال يخلط هذا بهذه ، وهذه بهذا فى مواضع كثيرة ، واذا جاء الاعتبار فرد أحدهما من الآخر بالحد والاسم (ولعلها الرسم) وعلى هذا اتفق رأى الحكماء لأنهم حكموا بأن الروح جسم لطيف منبث فى الجسد على خاص ما له منه ، فأما النفس الناطقة فانها جوهر الهى ، وليست فى الجسد على خاص ما له فيه ولكنها مدبر للجسد ، ولم يكن الانسان انسانا بالروح ، بل بالنفس ، ولو كان انسانا بالروح لم يكن بينه وبين الحمار فرق ، بأن له روحا ولكن لا نفس له . فأما النفسان الأخريان اللتان هما الشهوية والغضبية ، فانهما أشد اتصالا بالروح منهما بالنفس وان كانت النفس الناطقة تدبرهما وتمدهما وتأمرهما وتنهاهما ، فهذا أيضا يوضح الفرق بين الروح والنفس ، فليس كل ذى روح ذا نفس ، ولكن كل ذى نفس ذو روح ، وقد وجدنا فى كلام العرب مع هذا الفرق بينهما ، فان النابغة قد قال للنعمان المنذر :

وأسكنت نفسى بعد ما طار روحها

والبستنى نعمى ولست بشاهد(٥)

وواضح من النص السابق تأثر التوحيدى برأى أفلاطون فى النفس، حيث جعل للنفس ثلاث قوى ـ الشهوانية ـ الغضبية ، والعاقلة ـ وان كان قد جعل للحيوان روحا ولم يجعل له نفسا بينما (كانت الفلسفة اليونانية تسلم بوجود النفس عند الحيوان أيضا لا الانسان فحسب)(٦) .

---

(٥) الامتاع والمؤانسة : جـ ٢ ص ١١٣ .

(٦) امام عبد الفتاح امام : الميتافيزيقا ، ص ٢٦٠ .

وسوف نلاحظ هذا التأثير الأفلاطونى على التوحيدى فى كلامه على النفس ، وفى كلامه على الأخلاق تبعا لذلك اذ أن (أخلاق الانسان مقسومة على أنفسه الثلاث)(٧) • وشعار سقراط الذى اتخذه (أعرف نفسك) يكرره التوحيدى ، ويؤكد عليه ، فيقول (زعمت الحكماء على ما أوجبه آراؤها ودياناتها أن من الوحى القديم النازل من الله قاله للانسان (أعرف نفسك ، فان عرفتها عرفت الأشياء كلها)(٨) • فهذا الشعار ، أو هذه الفكرة كانت فى كل مراحل التوحيدى ، وحتى المرحلة الثالثة ، مرحلة التصوف ، ويرى مفكرنا ان هذا القول لا شىء أقصر منه لفظا ، ولا أطول منه فائدة ، وهو بذلك يؤكد فكرة أن الانسان هو العالم الصغير ، ومن عرفه فقد عرف العالم الكبير ، والتى وردت فى الامتاع(٩) •

ويعلق التوحيدى على مبدأ أعرف نفسك (وأول ما يلوح منه الزراية على من جهل نفسه ولم يعرفها ، وأخلق به اذا جهلها أن يكون لما سواها أجهل ، وعن المعرفة به أبعد ، فيصير حينئذ بمنزلة البهائم)(١٠) •

وتأثير أفلاطون يظهر عند كلامه عن قوى النفس الثلاث ووظائفها ، والتوحيدى يقول انها قوى ثلاث لنفس واحدة • ولكن العادة جرت بأن تسمى هذه القوى نفوسا ، وان كان مرجعها الى واحدة — فيقال : نفس ناطقة — ونفس غضبية ، ونفس شهوية)(١١) •

وهذه الفكرة الأفلاطونية ، وتقسيم أفلاطون لقوى النفس الثلاث يذكره

---

(٧) الامتاع والمؤانسة : ج ١ ص ١٤٧ •
(٨) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٣٨٢ •
(٩) الامتاع : ج ١ ص ١٤٧ •
(١٠) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٣٨٢ •
(١١) المرجع السابق : ص ٣٨٣ •

التوحيــدى ويشرحه ، ولا نجد جديدا عنده فى هذا وان لم يكن منفردا فى التأثر ، ويذكر الدكتور امــام عبد الفتــاح رأى هوايتهــد فى مدى التأثير الأفلاطونى على الفكر الفلسفى ، وفى قوله بان تأريخ الفلسفة بأسره يعتمد على سلسلة الشروح والحواشى على ما قاله أفلاطون • ثم يعلق الدكتور على هذا الرأى بقوله (ورغم ما فى ذلك من مبالغة فانه لا يقترب من الحقيقة فى أى موضوع فلسفى قدر ما يقترب منها فى موضوع النفس)(١٢) •

ويذكر التوحيــدى فى هذا الموضوع كعادته ما قاله العديد من المفكرين فى حضــوره ، ويحدد مفــكرنا للنفس الناطقة ثلاثة أماكن فى الدماغ : فالأول : لمعرفة الأشياء ، والتخيل ، والاحاطة بالأشياء المبصرة والمسموعة على ما هى عليه ، والثانى : لتميز صــحيحها من باطلها ، وصــحيحها من سقيمها ، أى الحــكم • والثالث : الحفظ لمــا وقع عليه التميز ، وبذلك فالثانى هو الأشرف — فكأن الأول لجمع ما فى الواقع ، والثانى للحــكم ، والثالث مهمته الحفــظ • ثم يقول ان الأوسط (منزلته منزلة الحــاكم الذى ترفع اليه الوقائع ، وتصدر عنه القضايا ، ومنزلة المقدم منزلة الشــاهد الصادق الذى ينهى اليه ما يرى ويسمع ، ومنزلة المؤخر منزلة الخازن الحافظ، يسـتودعه عام ما ميزه وحصله ، فمتى احتاج الى شىء منه اســتدعاه من خزانته — فهذه حال النفس الناطقة)(١٣) •

وأما عن النفس الغضــبية فيقول (فيها تكون الأنفة من العيار والاباء من الضيم ، وطلب الاقتصاص من الظلم ، والانتقام عند الغضب)(١٤) ، ومســكن النفس الغضــبية القلب • وأما عن الشــهوية (فيها يكون حب

---

(١٢) امام عبد الفتاح امام : الميتافيزيقا ، ص ٢٤٣ •
(١٣) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٣٨٣ •
(١٤) الاشارات الالهية : جـ ص ٣٨٣ •

المطاعم والمشارب والملذات)(١٥) • وعنده ان النفس الناطقة مثل الملك ، والنفس الغضبية مثل الجند ، والنفس الشهوية مثل الرعية • وأفضل حالا للملك أن يكون عادلا قويا بدون غلظة ، والجند يجب أن تكون مطيعة لسلطانها عزيزة الجانب ، والرعية عليها أن تكون لينة ترهب الملك وجنده ، ومن هذه الفكرة ، وغيرها يبنى تصور أخلاقى ، وقد شبه أفلاطون فى محاورة فايدروس النفس وقواها الثلاث بالعربة التى يقودها سائق ، وبها زوجان من الجياد ، وأحد الجياد أصيل ، أما الثانى فهو على العكس من ذلك فى طبيعته وسلالته ، ويترتب على ذلك أن تصبح مهمة السائق فى حالتنا شاقة مضنية(١٦) •

ثم يذكر التوحيدى ان الانسان يصبح فاضلا متى حقق التوازن لهذه القوى ، وأعطى لكل منها ما له ، والحيوان يتساوى مع الانسان من جميع الجهات ما عدا النفس الناطقة لأنه بها أصبح مهيمنا على جميع المخلوقات ، كما أصبح مسئولا عن فعله يحاسب عليه ، فيعاقب أو يثاب ، فمن أجل النفس الناطقة اذن كان مكلفا موقفا، ومثابا معاقبا ، وهنا نلمح البعد الاسلامى الذى يضفيه التوحيدى على الفكرة الأفلاطونية ، والانسان اذا ما عرف نفسه كان عليه أن يسوسها بما ينفعها ويوجهها نحو غايتها فيسلك طريق الخير ويتجنب الشر(١٧) •

وقد تعرض التوحيدى لموضوع النفس من أكثر من جهة وفى أكثر من مكان ، وفى الامتاع والمؤانسة يروى ان الوزير قد ناوله رقعة وقد كتب فيها أسئلة تدور حول النفس ليسأل عنها أبا سليمان وقد جاء فيها :

---

(١٥) الاشارات الالهية : ص ٣٨٣ •
(١٦) افلاطون — فايدروس : ترجمة أميرة مطر ، ص ٧٠ — ٧١ •
(١٧) الاشارات الالهية : ص ٣٨٤ •

(ما النفس ؟ وما كمالها ؟ وما الذى استفادت فى هذا المكان ، وبأى شيء باينت الروح ، وما الروح وما صنعته ، وما نفعته ؟ وما المانع من أن تكون النفس جسما أو عرضا أو هما ؟ وهل تبقى ؟ وان كانت تبقى فهل تعلم ما كان الانسان فيه ها هنا ؟ وما الانسان ؟ ... الخ (١٨) .

ويروى التوحيدى انه سمع جواب السجستانى وأنه قال (كلاما كثيرا واسعا ، أنا أحكيه على وجهه من طريق المعنى ، وان انخرمت عن أعيان لفظه وأسباب نظمه ، فان ذلك لم يكن املاء ولا نسخا ، وأجتهد أن ألزم متن المراد وسمت المقصود ان شاء الله)(١٩) .

وأول ما نجد من جواب للسجستانى فيما يذكره التوحيدى هو ما يكاد يكون استحالة التعريف ، وذلك لأن النفس ليس لها جنس ولا فصل ، ولذلك اختلف الناس فى حدها وبالتالى يصبح الاسم الشائع أى النفس أخلص الى المطلوب والاعتراف بها أسهل من الفحص عن كنهها وبرهانها .

فاذا سألناه عن سبب الصعوبة ومصدرها قال (لأن الانسان يريد أن يعرف نفسه وهو لا يعرف النفس الا بالنفس ، وهو محجوب عن نفسه بنفسه ، واذا كان الأمر على هذا ، فالأمر أن كل من كانت نفسه أصفى ، ونوره أشيع ، ونظره أعلى ، وفكره أثقب ولحظه أبعد ، كان من الشك أنجى ، وعن الشبهة أنأى ، والى اليقين أقرب)(٢٠) .

والانسان مركب والنفس بسيطة ، والانسان جملة أشياء ، وفيه جزء يسير ونصيب قليل من ذلك البسيط ، فكيف يدرك بجزء منها كلها ،

---

(١٨) الامتاع والمؤانسة : جـ ٣ ص ١٠٦ .
(١٩) الامتاع والمؤانسة : جـ ٣ ص ١٠٨ .
(٢٠) الامتاع والمؤانسة : جـ ٣ ص ١٠٩ .

وبقليل منها جميعها(٢١) .

وأما فعل النفس فهو اثارة العلم من فطانة ، واستخلاصه من العقل بشهادته ، مع اضافات لها آخر ، وانالات منها جليلة عند الانسان)(٢٢) . فبهذا يتحقق كماله وبكماله يحصل سعادته ، وينجو من شقوته .

ثم يقول انها أفادت وما استفادت (الا أن تجعل أفادتها للقابل منها استفادة لها ، وفي هذا تجوز ظاهر ، ولا يقال للشمس اذا طلعت على بسيط الأرض والعالم . ما الذى استفادت ، ولكن يقال : ما الذى أفادت : فيعلم حينئذ بالعيان انها أفادت أشياء كثيرة ، صورا مختلفة ومنافع جمة ، بالقصد الأول ، وأما القصد الثاني فأضداد هذه ، وهذا القصد مفروض باللفظ ليكون معينا على تبليغ الحكمة الى أهلها)(٢٣) . والنفس بسيطة والجسم ليس كذلك ، وبساطتها تمنعها من أن تكون جسما ، فكل وصف أطلق على الجسم نزهت عنه النفس ، وكل نعت أطلق على النفس نبا عنه الجسم ، والنفس بالتالى ليست عرضا لأنها بطلت أن تكون جسما ، فهى بهذا أقمن ، ولأنه لا قوام للعرض بنفسه ، واذن فالنفس جوهر ، والنفس لا تفنى بفناء الجسم لأنها بسيطة ولأن الانسان كان بها حيا فهى تبقى بعده ، وانما الانسان يموت لانه يفارق النفس ، أما النفس فلا تفنى لبساطتها كما ذكر ، ولبعدها من التركيب العجيب المعرض للتحلل(٢٤) .

والنفس لا تكون جسما ولا عرضا ، لأنها متى لم تكن جسما ولا عرضا على حدة فهى لا تكون بهما نفسا (لأن البينونة التى منعت فى الأول هى

(٢١) الامتاع والمؤانسة : جـ ٣ ص ١٠٩ .
(٢٢) الامتاع والمؤانسة : جـ ٣ ص ١١٠ .
(٢٣) الامتاع والمؤانسة : جـ ٣ ص ١١١ .
(٢٤) الامتاع والمؤانسة : جـ ٣ ص ١١١ — ١١٢ .

التي تمنع في الثاني ، وليست النفس والعرض كالخل والسكر حتى اذا جمع بينهما كان منهما شيء آخر ، لأن الجسم والجسم اذا اختلطا كان منهما شيء ما له قوام ما ، وان ذلك القوام مستل منهما ، وليس كذلك البسيط وغير البسيط فهذا هذا)(٢٥) .

أى أن المركب والمركب يأتى منهما شيء جديد مستقى منهما ، ولكن ليس الأمر كذلك فى البسيط .

ولكن هل تذكر نفس الانسان بعد مفارقتها البدن ؟

هذا السؤال تجده ضمن هذه الأسئلة ولكن التوحيدى يسأل كما مر من قبل نفس السؤال حول ما تذكره النفس مما يرجح ان الأسئلة والأجوبة له على الأقل فى شكلها النهائى وهو المهم ، وهى تعبر عن رأيه تماما ، وهو فى المسألة (١٦٤) فى الهوامل يسأل اذا كانت النفس تذكر المعقول دون المحسوس اذا فارقت البدن ؟(٢٦) .

وعند التوحيدى أن النفس لا تذكر شيئا عن حال البدن بعد مفارقته لأنها متى وصلت الى جنة الخلد فلا حاجة لها الى علم العالم السفلى الذى لا ثبات له ولا صورة ، والانسان اذا نقل من حبس الى بستان ناضر بهيج ثم تذكر حاله فى الحبس ، وما كان فيه من الضيق داخله الغم ونغص عليه ذلك سعادته وبهجته(٢٧) .

وعن العلاقة بين الروح والنفس ، وهل تغنى هذه عن تلك أو العكس ؟ يجيب أن الروح لا تغنى عن النفس لأن الانسان بالنفس انسان ، وان كان

---

(٢٥) الامتاع والمؤانسة : ص ١١١ - ١١٢ .
(٢٦) الهوامل : ص ٣٥٢ .
(٢٧) الامتاع والمؤانسة : جـ ٣ ص ١١٢ .

بالروح هو حي فحسب ، أما أن النفس تغنى عن الروح فلا أيضا ، ولكن لا لعجز بل لان ذلك نظام ، فالروح وسيلة النفس ، وآلتها لتنفذ تغييرها في صاحب الروح(٢٨) .

والجواب عن سـؤال : هل تتنفس النفس ؟ ان ذلك يجوز للنفس الشـهوية أو الغضـبية ، لان النفس استمداد شيء به يكون الشيء حيا ، بينما النفس الناطقة غنية عن هذا(٢٩) . وما المعاد المشار اليه ؟ أهو للانسان أم لنفسه ؟ أم لهما ؟(٣٠) .

وفي الجواب على هذا السـؤال يعرف التوحيـدى عود النفس ناسـبا ذلك للسجيستاني بأنه (هو تخليتها للبدن اذا حان التخلية ، اما لأن البدن غير محتمل لمادة الحياة ، واما لأن النفس قد أزمعت أمرا آخر ، ولا يتم لها ذلك الا بتخلية هذا ، واما لهما)(٣١) .

وهنا يرح سـؤالا آخر لازما عما مر وهو (ما نصيب الانسـان من عود النفس الذى هو تخليتها للبدن وخروجها عنه وترك استعمالها له)(٣٢) .

ويرى مفـكرنا أنه على سبيل التمثيل تحتفظ النفس بمثل الحواس والملكات من العين والأذن ، والقدرة على التمتع والادراك ، كما كان حالها مع الجسـد دون منغصات البدن ، وان الانسـان ليتمنى ذلك لينعم بكل هذه الملكات ، ولذلك فمن هذا التمثيل يقول (فليكن ذلك مطردا في بقاء نفس الانسـان التي بها كان انسـانا ، وبها كان ينعم في هذا العـالم ، وبها

---

(٢٨) الامتاع والمؤانسة : جـ ٣ ص ١١٤ .
(٢٩) الامتاع والمؤانسة : ص ١١٩ .
(٣٠) الامتاع والمؤانسة : ص ١٠٧ .
(٣١) الامتاع والمؤانسة : ص ١٢٠ - ١٢١ .
(٣٢) الامتاع والمؤانسة : ص ١٢١ .

كان يعلم ويعرف ويحكم ويصيب ويجد لذة اللذيذ من ناحية العقل والحس، وبها كان يتمنى البقاء والدوام والخلود ، وانما استحال ذلك التمنى من أجل كونه وفساده اللذين لم يكن بد من انهائهما الى الفناء الذى هو مفارقة النفس الجسد ، وتخليتها للبدن ونسبة نفس الانسان الى الانسان أوكد وألصق من نسبة العين اليه ، ألا ترى انه بالنفس انسان ، وبالبدن حافظ لشكل الانسان)(٣٣) .

ثم يطرح سؤالا آخر حول الفرق بين النفوس أعنى نفوس الأفراد المختلفة ، وكذلك ما الفرق بين أنفس أصناف الحيوان ؟(٣٤) .

ويرى التوحيدى ان نفس الانسان فقط هى التى تبقى . اما نفس الحيوان فلا ، لارتباطها بالاحساس والحركة ، وبالتالى فهى تنتهى بنهاية الغاية منها ، حيث لم يدخلها نور النفس الشريفة ولاشعاع العقل أما عن الفرق بين النفوس من البشر ، فهى حسب تحصيل كل منها ، ورقيها ، فمراتب هذه الأنفس (موقوفة على الاضافات الحاصلة لها بأصحابها والأنصباء المذخورة لها باكتسابها)(٣٥) .

ويطرح التوحيدى فى المقابسات تساؤلات غاية فى الجرأة والأهمية ومن ذلك : هل يمكن أن يكون اعتقاد الناس فى المعاد وهما ؟ أصله متواطىء فى اثباته من عقلاء الناس فى أول الدهر ، ومن دهاتهم ثم آكده ما جاء فى الديانات بعد ذلك حتى جرى الناس على تصديقه والتسليم به كأنه حقيقة ؟ وبتعبير آخر هل يمكن أن يكون المعاد أكذوبة عقلية تأخذ شكل الحقيقة

---

(٣٣) المرجع السابق : ص ١٢١ — ١٢٢ .

(٣٤) المرجع السابق : ص ١٠٧ .

(٣٥) المرجع السابق : ص ١٢٣ .

لطول زمن الإعتقاد وتواتر الناس والعقائد على إثباتها والقول بها ؟ يقول التوحيـدى انه حضر مجلس أبى بكر القومسى المتفلسف وقد قيل له (هل يجوز أن يكون اثبات الناس للمعـاد والمنقلب اصطلاحا منهم ومن أكابرهم ودهائهم ، وعقلائهم فى بدء الدهر وسالف الزمان ، ثم ألف الناس ذلك وهتفوا ببشره ، ولهجوا بذكره ، مع تأكيـد الشرائع له ، وتأييـد الـكتب الناطقة به)(٣٦) ٠

وبحذر شديد أقول انه يذكرنا ببعض الاتجاهات المعاصرة فى الفلسفة ، وقد أخذت على الناس والفكر الميتافيزيقى الوقوع في الوهم والخطأ عند تصور أنه بالضرورة لكل لفظة ، مقابل فى الخارج فما دامت هناك مسميات لموضوعات الميتافيزيقا لزم وجود أعيان لها ٠

وقد جاء جواب القومسى ضـعيفا غير مقنع ، أو على الأقل دون مستوى السـؤال مع خطورته ، وخصوصا انه يمس أصول العقيدة والدين ٠

والواقع اننا نجد عند التوحيـدى ثلاثة أبعـاد فى تنـاوله لموضـوع النفس :

١ ـ البعد الميتافيزيقى ٠

٢ ـ البعد السيكلوجى ٠

٣ ـ البعد الأخلاقى ٠

والبعد الثالث سنتحدث عنه بتفصيل فى الأخلاق وفى التصوف لأنه أدخل فى هذين المبحثين منه فى مبحث النفس ٠

وهذا البعد السيكلوجى ربما كان هو ما دفع بالدكتور زكريا ابراهيم

---

(٣٦) المقابسات : ص ٤٢٠ ، مقابسة ، ص ٩٨ ٠

أن يصفه بأنه (أبو حيان التوحيدى عالم النفس)(٣٧) .

وهذا البعد نراه فى تساؤلاته فى الهوامل وظهر أيضا فى كلامه عن النفس فى كتبه الأخرى ، كالامتاع والمؤانسة ، وقد ذهب الدكتور الى أن التوحيدى (عالم نفسانى مدقق تمرس بأحوال الناس ووقف على أمور معاشهم وأدرك حقيقة نوازعهم ، فاستطاع أن يقدم لنا فى ثنايا رسائله ومؤلفاته الكثير من الملاحظات السيكلوجية الهامة التى لم يعرفها العالم الا بعد ظهور علم النفس الحديث)(٣٨) .

وحتى لا يتبادر إلى الأذهان ان ما يعنيه قد ينصرف الى سبق التوحيدى لعلماء النفس المحدثين من حيث حقيقة الكشف عن اللاشعور وعالم النفس الانسانية ، كما يصور علم النفس الحديث سواء من حيث التصور ، أو التعرف على أساليب العلاج ، فقد بادر الدكتور الى نقطة منهجية ليؤكد ان كل ما يريد تقريره مما سبق هو (أن هذا المفكر العربى الكبير قد فطن الى الكثير من الحقائق النفسية الأساسية التى تضعه فى الصف الأول بين الفلاسفة النفسانيين الذين اهتموا بتعمق أسرار النفس البشرية)(٣٩) .

والواقع ان خبرة التوحيدى فى فهم النفس الانسانية وتناقضاتها وقدرته على تحليل السلوك البشرى ، ورصد الظواهر النفسية المختلفة أمر يلاحظه كل قارىء لكتبه . (فالتوحيدى عالم حنكته السن ، وأيدته التجربة ، وأحكمته الأمور)(٤٠) .

---

(٣٧) زكريا ابراهيم : أبو حيان التوحيدى عالم النفس ، الرسالة ، العدد (٤٥) الخميس ٨ رمضان ١٣٨٣ — السنة الحادية والعشرين ، ص ٦ .

(٣٨) المرجع السابق : ص ٦ .

(٣٩) المرجع السابق : ص ٦ .

(٤٠) عبد الحميد سامى موسى : أبو حيان التوحيدى وفلسفته — مجلة الأزهر — المجلد العاشر ١٣٥٨ هـ ، ص ٧٦٢ .

وهذا الجانب السيكلوجى ظهر عنده فى التساؤل فى الهوامل ، كما ظهر واضحا فى (مثالب الوزيرين) حيث يربط بين هذه الجوانب النفسية ، والتقويم الأخلاقى للشخصية ، ودور التربية فى تكوين السلوك الشخصى ٠

وقد ذكر التوحيدى ان للنفس أمراضا كأمراض البدن فقال (قال بعض الحكماء : ان للنفس أمراضا كأمراض البدن الا ان فضل أمراض النفس على أمراض البدن فى الشر والضرر كفضل النفس على البدن فى الخير)(٤١) ٠

واستخدامه للتشبيه يوحى بالأساس الفطرى والمكتسب لهذه الأمراض ٠ وحول هذا البعد يطرح كثيرا من أسئلته فى محاولة منه لاستشفاف مدى المسئولية على الانسان فى سلوكه الخلقى ومن ذلك سؤاله عن الحسد وهل هو باختيار الانسان أو هو داخل عليه ؟ وبالتالى فما وجه الذم فيه اذن(٤٢) ، وقد ذكر النص السابق فى سياق حديثه عن ابن عباد وذكره لابن حبيب المنسوب اليه انه قال (وصاحبنا مريض - يعنى ابن عباد - عندنا ، صحيح عند نفسه)(٤٣) ٠ مما يرجح أن يكون الكلام للتوحيدى ٠

وقوله مريض عندنا - صحيح عند نفسه ٠ اشارة الى عدم ادراكه لمرضه النفسى ، فكثير من الأمراض النفسية قد تخفى على صاحبها ، وأدق من ذلك العقد النفسية والرواسب التى تترك أثرها فى السلوك ٠

ويلاحظ التوحيدى هذا البعد السيكلوجى فى تناوله للنفس وهو يقول (قال بعض السلف (حادثوا هذه النفوس فانها شريفة الدثور)

---

(٤١) الامتاع والمؤانسة : جـ ١ ص ٦٣ ٠
(٤٢) الهوامل : ص ٧ ٠
(٤٣) الامتاع والمؤانسة : جـ ١ ص ٦٣ ٠

كأنه أراد أن يقول أصقلوها وأجلوا الصدأ عنها ، وأعيدوها قابلة لودائع الخير ، فانها اذا دثرت — أي حدثت ، أي تغطت ، ...)(٤٤) .

وعن الموت وحياة النفس يذكر على لسان زيد بن رفاعة قوله لتلميذ له : لا تخف موت البدن ، ولكن يجب عليك أن تخاف موت النفس ، فلما علق التلميذ كيف يقول ذلك في حين انه يقول ان النفس الناطقة لا تموت كان جواب زيد (اذا انتقلت الناطقة من حد النطق الى حد البهيمي وان كان جوهرها لا يبطل فانها قد ماتت من العيش العقلي)(٤٥) .

وحول موضوع خلود النفس يذكر التوحيدي بعض الآراء ومنه ما ينسبه الى سويفلس وهو ان من له حياة طبيعية فقط شقي لأنها شبيهة بالظل الزائل ، أما الذي يعلم أن له حياة نفسية يغذوها بالنطق فهو غير مائت وهو مضبوط باق(٤٦) .

وتظهر أهمية الحياة العقلية للنفس ، وربما بدأ في ذلك تشابه مع رأي الفارابي في ان العقول الكاملة تبقى سعيدة والجاهلة تفنى ، ولكن الفارابي يزيد في ان التي ذاقت ثم أعرضت تبقى شقية(٤٧) .

وينسب التوحيدي لأفلاطون قوله (الموت موتان ، موت ارادي ، وموت طبيعي ، فمن أمات نفسه موتا اراديا كان موته الطبيعي حياة له)(٤٨) .

ويرى مفكرنا ان القول السابق غاية في الظهور ، ولكنه يريد أن يزيده وضوحا ونورا فيشرحه ، حيث يرى ان (الموت الارادي هو جمع

---

(٤٤) الامتاع والمؤانسة : جـ ١ ص ٢٣ .
(٤٥) رسالة الحياة : ص ٦٥ .
(٤٦) رسالة الحياة : ص ٦٥ .
(٤٧) محمد علي أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام ، ص ٢٦٣ — ٢٦٤ .
(٤٨) رسالة الحياة : ص ٦٦ .

الشهوات المردية)(٤٩) . حتى تفرغ النفس العاقلة لاستكمال كمالاتها الالهية.
أما اذا كانت الشهوات وافدة واللذات مطلوبة ، فان النفس العاقلة فى حال من هذه الأحوال (ذليلة فى مكانها ، أو مهزومة عن أوطانها ، أو فى حرب دائرة الرحى مخوفة العافية والمنتهى)(٥٠) .

والموت الطبيعى هذا معروف ، وغير مشكوك فيه لأنه حائل الأخلاط والزمن يعمل فيها حتى يكون آخر ذلك بالفراق الحسي (لكن بهذا الفراق الحسى يقع ذلك الوصال العقلى)(٥١) .

وما يقصده باماتة النفس فهى النفس الشهوية(٥٢) ، أما عن الحياة الأخرى فلا خبر عنها الا ما ذكره الأنبياء (عليهم السلام) وواجب السعى اليها ، وأن ننفق هذه الأيام القليلة حتى ننال تلك الرتب العالية ، والدرجات الشريفة(٥٣) .

والذى لا شك فيه اذن هو قوله بخلود النفس فقد ذكر ان أبا سليمان كان ينشد كثيرا :

النفس تشتاق الى قدسها
والجسم مطبوع على حبسها
وفعلها يخرج عن حده
لالفها ما ليس من جنسها
وحبسها فى السفل من علوها
أدل برهان على بخسها

---

(٤٩) رسالة الحياة : ص ٦٩ .
(٥٠) رسالة الحياة : ص ٦٦ .
(٥١) رسالة الحياة : ص ٦٧ .
(٥٢) رسالة الحياة : ص ٦٧ .
(٥٣) رسالة الحياة : ص ٧٣ .

ويعلق على هذه الأبيات بقوله (فهذا هذا ، وعلى كل حال وبكل نظر ، فقد بان ووضح أن الظعن عن هذا المكان ضرورى ، وأن النية غير محتملة للبث لأمور بادية وخافية ، فينبغى الآن أن نصدق البحث عن المصير الى الثانى أهو الى البقاء أو الى الفناء ، والى الوجود أو الى العدم والى الكمال أو الى النقصان • وأما لسان كل دين قديم أو حديث فقد أوضح عن البقاء الدوام والخلود والسرمد فى الثانى على اختلاف الحالات ، وأما الحكمة فجميع أجزائها وفنونها قد نطقت ونادت الى الحياة الثانية بعد هذه الحياة المعروفة ، ولم يبق وراء هذين اللسانين البليغين الا ما يهذى به ناس سخفت عقولهم ، وخفت أحلامهم ، وزاغت آراؤهم ، وغلبت أهواؤهم ، وقصر نظرهم ، وخبث طباعهم فشق عليهم الاقرار بالمعاد والمنقلب فظنوا أنه متى لم تكن هذه الحال عيانا أو كالعيان فانما هو ظن وتخيل وحسبان)(٥٤) •

ويروى التوحيدى رواية لها مغزى فيقول انه قال لأستاذه السجستانى ان جماعة من أهل الرى لأبى بكر محمد بن زكريا الرازى قد أنشدوه بيتين هما :

لعمرى لا أدرى وقد آذن البلى
بعاجل ترحال الى أين ترحالى
وأين مكان النفس بعد خروجه
من الهيكل المنحل والجسد البالى

وكان تعقيب السجستانى فيما يذكر التوحيدى :

وما علينا من جهاله اذا لم يدر الى أين ترحاله ، أما ترحالنا فالى نعيم

---

(٥٤) رسالة الحياة : ص ٧٧ •

دائم ، وخلود متصل ، ومقام كريم ، ومحل عظيم فى جوار من له الخلق والأمر(٥٥) .

ومع القول بخلود النفس فان التوحيدى يرصد موقف الناس أمام الموت فى ثلاثة مواقف ، فينسب الى السجستانى قوله ان الناس أمام الموت ثلاثة أصناف :

الأول : الغنى المترف الذى يكره الموت لما ينغمس فيه من طيب العيش واللذائذ والشهوات ، مع كون نهايته فى كل هذا الانحلال والانقطاع .

والثانى : هو الفقير البائس ، فذلك يتمنى الموت لما هو فيه من بؤس ، وشقاء وحسرة .

الثالث : وأما الحكيم الذى وثق بالحياة الأخرى واطمأن الى حسن المنقلب فانما هو فى شغل يأخذ الأسباب والتهيؤ للحساب ، وللحياة الباقية. يجتهد للحياة الصافية هناك مقابل الحياة الكدرة فى الدنيا ، ويكون مدى اجتهاده على قدر استبصاره ، وشوقه لله فى وزن ومعرفته به سبحانه(٥٦) .

---

(٥٥) رسالة الحياة : ص ٧٩ .

(٥٦) رسالة الحياة : ص ٧٣ — ٧٤ .

الفصل الثالث

حرية الانسان أو الجبر والاختيار

حرية الانسـان
أو الجبر والاختيـار

لعل مشـكلة الجبر والاختيـار من أخطر وأهم المشكلات الكلامية ، لأنها من أول المشكلات ، حيث أثيرت فى حياة الرسول صلى الله عليه وسلم ، وكذلك لما يترتب على الموقف منها من نتائج :

وقد نهى (النبى) صراحة عن انكار القدر (بمعنى التقدير ، وحمل على أولئك الذين يعتبرون الانسـان خالقا لأفعاله وهم القدرية)(١) ، فيكون النبى بذلك قد صرح برأيه فى الموضوع ٠ وقد قال صلى الله عليه وسـلم (القدرية مجوس هذه الأمة) ولذلك عارض المعتزلة تسـميتهم القدرية ، قالوا أن أعداءهم أطلقوها عليهم لينطبق عليهم قول الرسول عليه الصلاة والسلام(٢) ٠

وقد ألف الباحثون اسـناد المصدر الأسـاسى للمشكلة الى القـرآن الـكريم ، حيث يذكر من الآيات ما يفيد أن الانسـان مجبر على أفعاله ، وما يفيد عكس ذلك أيضا ٠

ويرى الدكتور أبو الوفا التفتازانى أن ليس ثمة تعارض بين النصوص التى توحى بالاختيـار ، والأخرى التى توحى بالجبر (فكل مجموعة منهما

---

(١) أبو الوفا التفتازانى : علم الكلام وبعض مشكلاته ، ص ١٣٨ ٠

(٢) محمد على أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفى فى الاسـلام ، ص ١٤٥ ـ ١٤٦ مما يظهر مدى حساسية الموضوع بعد أن أدلى النبى برأيه ٠ وقال الدكتور التفتازانى فى شرح ذلك (يبدو أن تشبيه النبى القدرية بالمجوس راجع الى أن كل فرقة منها تنتمى فى اعتقادها الى القول بالهين) ٠

تعبر عن جانب واحد من جوانب الانسان فى علاقته مع الله ، فالانسان مجبر من ناحية ، ومختار من ناحية أخرى ولا تعارض فى ذلك)(٣) ٠

ويذهب الدكتور فاروق دسوقى الى أن القائلين (بالجبر لم يصيبوا حين قرأوا (والله خلقكم وما تعملون)(٤) أو (وما تشاءون الا أن يشاء الله)(٥) ، وأمثالهما وما فى معناهما ٠ وكذلك القدريون عندما اقتصرت نظرتهم على الآيات الكثيرة الدالة على الاختيار مثل قوله تعالى (كلا انها تذكرة ، فمن شاء ذكره)(٦) ٠٠٠ وتوقفوا عندها)(٧) ٠

وهو يرى أن بعض الفرق قد ذهبت تستعمل نصف الآية أو بعضها فمثلا قوله تعالى « فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا ٠ وما تشاءون الا أن يشاء الله ، ان الله كان عليما حكيما ٠ يدخل من يشاء فى رحمته والظالمين أعد لهم عذابا أليما »(٨) ٠

ويعلق على موقف الفرق من هذه الآيات قائلا (أصحاب القدر والاختيار يقتصرون على الاستشهاد بالجزء الأول منها (فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا) وأصحاب الجبر يهملون الأول ويستشهدون بالجزء الأخير فقط (وما تشاءون الا أن يشاء الله) ٠ وعندما يواجه كل فريق بما يناقض مذهبه من الآية يلجأ - متعسفا - لتأويلها)(٩) ٠

---

(٣) التفتازاني : المرجع السابق ، ص ١٣٦ - ١٣٧ ٠
(٤) سورة الصافات : الآية ٩٦ ٠
(٥) سورة الانسان : الآية ٣٠ ٠
(٦) سورة المدثر : الآية ٤٥ ، ٥٤ ٠
(٧) فاروق دسوقى : حرية الانسان فى الفكر الاسلامى ، ص ٥٠ - ٥١ ، وانظر فى ذلك بالتفصيل : أبو القاسم هبة الله الطبرى اللالكائى شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة وما بعده ، تحقيق الدكتور أحمد سعد حمدان ، ج ٣ ص ٥٣٤ - ٥٣٩ وما بعده ٠
(٨) سورة الانسان : آية ٣٠ - ٣١ ٠
(٩) فاروق دسوقى : المرجع السابق ، ص ٥١ ٠

ولا بد من دراسة الآيات القرآنية من شتى الجوانب واللغوية خاصة اذ لا يمكن التأكد من المدلول بغير الوقوف على أساس لغوى سليم ، ومن ذلك مثلا ما جاء فى سورة الصافات (قال أتعبدون ما تنحتتون ، والله خلقكم وما تعملون ، قالوا ابنوا له بنيانا فالقوه فى الجحيم)(١٠) ٠

وقد جاءت الآيات فى سياق قصة ابراهيم عليه السلام ونهيه لقومه عن عبادة الأصنام ٠ وقد جاء فى شرح (وما تعملون) (يحتمل أن تكون (ما)مصدرية ، فيكون الكلام خلقكم وعملكم ، ويحتمل أن تكون بمعنى (الذى) تقديره والله خلقكم والذى تعملونه وكلا القولين متلازم والأول أظهر لما رواه البخارى عن حذيفة رضى الله عنه مرفوعا قال (ان الله تعالى يصنع كل صانع وضعته)(١١) ٠

فالموضوع دقيق ، ولا مجال لتفصيله ، ولكن يمكن اجمال المواقف المختلفة حول هذا الموضوع فى ثلاثة مواقف أساسية(١٢) ٠

١ ـ الجبرية : وهؤلاء قالوا ان الانسان مجبور فى أفعاله لا قدرة له ولا ارادة ٠

٢ ـ القدرية : وهم الذين قالوا بالقدر أو بالاختيار ، وعندهم أن الانسان قادر وخالق لأفعاله ، ومنهم المعتزلة أيضا ، وان رفضوا التسمية كما سبق أن مر ٠

٣ ـ فريق وسط بين الجبرية والقدرية : وهم أهل السنة والجماعة

---

(١٠) سورة الصافات : آيات : ٩٥ ـ ٩٦ ـ ٩٧ ٠

(١١) مختصر تفسير ابن كثير ، اختصار وتحقيق محمد على الصابونى ٠

(١٢) التفتازانى : المرجع السابق ، ص ١٣٥ ، وانظر فاروق دسوقى : المرجع السابق ، ص ٣٧ ـ ٣٨ ٠ وانظر محمد عاطف العراقى ، مشكلة الحرية فى الفكر الاسلامى ـ بحث ضمن دراسات فلسفية مهداة الى الدكتور ابراهيم بيومى مدكور ص ٢٠٢ ٠

ومنهم الأشعرية ، وقد قسم الأشعرية الفعل بين الله والعبد ولكن العبد محتاج الى عون ، والله لا يحتاج الى أحد ٠

ومن هنـا قالوا بنظرية الكسب ، فالله يحدث للانسان استطاعة مقارنة للفعل ، فلا هى متقدمة عليه ولا هى متأخرة (فالانســان عندهم مكتسب لعمله ، واللهسبحانه خالق لكسبه)(١٣) ٠

وهذا عرض مجمل للمشكلة ، فكيف تناولها مفـكرنا ؟ وكيف كان موقفه منها ؟

يذكر التوحيـدى كتابا للعـامرى عنـوانه (انقـاذ البشر من الجبر والقدر) ٠ ويعلق التوحيـدى على الكتاب بقوله (وهو كتاب نفيس وطريقة الرجل قوية ، ولكنه ما أنقذ البشر من الجبر والقدر ، لأن الجبر والقدر اقتسما جميع الباحثين عنهما والناظرين فيها)(١٤) ٠ وقد تحدث التوحيـدى عن القدر دون أن يبدى ترددا فى الخوض فى هذا الموضوع وقد ذكر ان الرسول صلى الله عليه وسـلم قال : (لا تجالسوا أصـحاب القدر ولا تفاتحـوهم الحديث)(١٥) ٠

ويذكر أيضـا الحديث الشريف (عن عمـرو بن شعيب عن أبيه عن جده ، قال : خرج رسول الله (صلى الله عليه وسلم) على أصحابه وهم يتنازعون فى القدر فأحمر وجهه وغضب وقال : ابهذا أمرتم ؟ انما هلك من كان قبلكم بهذا)(١٦) ٠

---

(١٣) أبو التفتازانى : المرجع السابق ، ص ١٣٦ ٠ وانظر محمد على أبو ريان ، المرجع السابق ، ص ٢٠٦ ٠

(١٤) الامتاع والمؤانسة : جـ ١ ص ٢٢٢ ـ ٢٢٣ ٠

(١٥) البصائر والذخائر : جـ ١ ص ١٣٦ ٠

(١٦) البصائر و الذخائر : جـ ١ ص ١٢٦ ٠

والتوحيـدى يعلق بعد ذلك بقوله (والكلام فى القدر لطيف وسأحكى لك عنه مسألة جرت فى مجلس كبير وأوضح لك المعنى والاسم ، وأدرس لك مقال الناس ليتبين لك الحق ان شاء الله تعالى)(١٧) ·

ويشرح مفكرنا الفرق بين الارادة والاختيار فيقول (كل مراد مختار وليس كل مختـار مرادا ، لان الانسان يختاز الدواء الكريه ؛ وضرب الولد النجيب وهو لا يريد ، ويختار طرح متاعه فى البحر اذا ألجئ وهو لا يريد ، وهما وان كانا انفعالين فأحدهما - وهو الاختيار - لا يحدث الا عن جولان وتنقير وتمييز ، والآخر - وهو الارادة - يفجأ ويبغت وربما حمل على طلب المراد بالكره الشديد ، وفى عرض الاختيار سعة للتمكن ، وليس ذلك فى عرض الارادة)(١٨) ·

وحول السـؤال : لم قيل الجبر والقدر ولم يقل الاجبار ؟

يقول التوحيـدى (الاجبار لغة قوم ، والجبر لغة تميم ، يقال جبر الخلق وأجبر الخلق ، وجبر بمعنى جبل ، واللام تعاقب الراء كثيرا)(١٩) · وقد لاحظ الدكتور عبد الواحد الشيخ ثقة الوزير فى قدرة التوحيـدى وتمكنه من هذه الموضوعات لثقافته الواسعة(٢٠) ·

ومفكرنا ينظر الى الموضوع نظرة المتأمل الى واقع الانسان ، قبل أن يذكر النصوص القرآنية نفسها ، فالمشكلة قائمة أمام الناظرين ، وكل من الرأيين له وجاهته بملاحظة هذا الواقع ، وكل فريق عنده من الواقع ما يؤيد

---

(١٧) البصائر و الذخائر : ص ١٢٦ ·
(١٨) الامتاع والمؤانسة : جـ ٣ ص ١٠٥ ·
(١٩) الامتاع والمؤانسة : جـ ١ ص ٢٢٣ ·
(٢٠) عبد الواحد الشيخ : أبو حيان التوحيدى ، وجهوده الأدبية والفنية ، ص ٢٠١ ·

وجهة نظره ، ولذلك فالمشكلة صعبة ، وليس فى مقدور كل انسـان الوصول الى هذه الغاية ، أو تفسير ذلك على النحو التالى : فمن ناحية القائلين بالجبر نلاحـظ (ان من لحـظ الحـوادث والكوائن والصـوادر والاوابى من معـدن الالهيات آقر بالجبر ، وعرى نفسه من العقل والاختيار والتصرف والتصريف، لأن هذه وان كانت ناشـئة من ناحية البشر ، فان منشأها الأول انما هو من الدواعى والبواعث والصوارف ، والموانع التى تنسب الى الله الحق فهـذا هذا)(٢١) ٠

ولكن أيضا أصحاب القدر لهم من الواقع حجة وفى رأيهم وجه من الصواب فان (من نظر الى هذه الأحداث والكائنات والاختيارات والارادات من ناحية المباشرين الكاسبين الفاعلين المحدثين الملائمين الملومين المكلفين ، فانه يعلقها بهم ، ويلصقها برقابهم ، ويرى ان أحدا ما أوتى الا من قبل نفسه وبسوء اختياره ، وبشدة تقصيره وايثار شقائه)(٢٢) ٠ ثم يعلق الموقفين فيقول (والملحوظان صحيحان واللاحظان مصيبان ، ولكن الاختلاف لا يرتفع بهذا القول والوصف ، لانه ليس لكل أحد الوصول الى هذه الغاية ولا لكل انسان اطلاع الى هذه النهاية ، فلما وقعت البينونة بين الناظرين بالطبع وبالنسبة لم يرتفع القال والقيل من ناحية القول والصفة فهذا هذا)(٢٣) ٠

فكل من أصحاب الجبر وأصحاب القدر اذا مصيبان فى رأيهما ، يؤيد ذلك حال الانسان ، ولكن صعوبة الموضوع تحول دون الوصول الى ما يحسم المشكلة ٠

---

(٢١) الامتاع والمؤانسة : جـ ١ ص ٢٢٣ ٠
(٢٢) الامتاع والمؤانسة : جـ ١ ص ٢٢٣ ٠
(٢٣) الامتاع والمؤانسة : جـ ١ ص ٢٢٣ — ٢٢٤ ٠

ويشرح التوحيدى الفرق بين القضاء والقدر ، فان القضاء مصدره من العلم السابق ، والقدر مورده بالأجزاء الحادثة(٢٤) . ويسأله الوزير ابن سعدان : لم ورد فى الأثر (لا تخوضوا فى القدر فانه سر الله الأكبر) . ويرد التوحيدى بأن أبا سليمان قال : ان الناموس ينطق بما هو استصلاح عام . ليكون النفع به شائعا فى سكون النفس ، وطيب القلب وروح الصدور(٢٥) .

وعند التوحيدى أن الحكمة وراء هذا ، فأما وقد أراد الله بالناس ما فيه الخير ، فالنظر فى هذا الموضوع لا يصل الى نتيجة ولكن الى حيرة وفى الحيرة مضلة وفى هذا الهلاك . وكم من العلم لو انكشف لنا كان فى ذلك شقاء لنا فالجهل بمثل ذلك راحة . والعلم قسم على العباد كل على قدر احتماله ، وماذا لو أحاط علمنا بموعد موتنا ، أو كيف ستحدث العلة أو البلاء ، ففى ستر هذا عنا نعمة (فمن هذا الذى أشرف على هذا الغيب المكنون والسر المخزون فيغفل عن الشكر الخالص والاستسلام الحسن ، والبراءة من كل حول قوة ، فالاستمداد ممن له الخلق والأمر ، أعنى الابداء والتكليف ، والأظهار والتشريف ، والتقدير والتضريف)(٢٦) .

وهنا نلاحظ تكرار هذه الفكرة ، وأهميتها عند التوحيدى فى كل موضوع يتناوله وهو الحكمة الالهية وراء ما يظهر للانسان ويعجز عن فهمه ، فالتسليم عنده اذا واجب .

ويطرح التوحيدى سؤالا على لسان آخر وهو قول الفريق الثانى

---

(٢٤) الامتاع والمؤانسة : جـ ١ ص ٢٢٤ .
(٢٥) الامتاع والمؤانسة : جـ ١ ص ٢٢٤ .
(٢٦) الامتاع والمؤنسة : جـ ١ ص ٢٢٤ ـ ٢٢٥ .

(متى كانت القبائح والفضائح والعيوب والذنوب محمولة على القدر ، أو متى قدر الله هذه الأشياء وقد نهى عنها ، ولو قدرها كان قد رضى بها ، ولو رضى بها لما عاقب عليها)(٢٧) ٠

ولكن التوحيدى يعرض لرأى آخر يرد على هذا الرأى الذى هو للفريق الثانى فيقول (القدر يأتى على كل شىء ، ويتعلق بكل شىء ، وكل ما جاز أن يحيط به علم جاز أن يجرى به قدر ، واذا جاز هـذا ، جاز أن ينشر خبره)(٢٨) ٠ وهكذا يذكر التوحيدى تارة حججا للقائلين بالقدر ، وتارة أخرى حججا للقائلين بالجبر ٠ ولكنه كذلك يذكر حجج الرأى الوسط أو الفريق الثالث ٠ ومن ذلك هذا الحوار الذى يورده بين رجل وبين محمد بن على عن القدر :

الرجل : أجبر الله العباد على المعاصى ٠

محمد بن على : معاذ الله لو أجبرهم لما عذبهم ٠

الرجل : أفوض اليهم ؟

محمد بن على : معاذ الله لو فوض اليهم لما احتج عليهم ٠

الرجل : فما بعد هذين ؟

محمد بن على : أمر بين أمرين لا اجبـار ولا تفويض ، كذا أنزل الى الرسول(٤٩) ٠

واذا كان التوحيدى قد تحدث عن الحكمة ، والسر فى هذا الاخفاء فقد تحدث أيضـا عن حدود قدرة الانسـان ، فهو عنـده وان كان له قدرة ،

---

(٢٧) الامتاع والمؤانسة : جـ ٢ ص ١٧٧ ٠

(٢٨) الامتاع والمؤانسة : جـ ٢ ص ١٧٧ – ١٧٨ ٠

(٢٩) البصائر والذخائر : جـ ١ ص ٥٣ – ٥٤ ٠

واستطاعة ، واختيار وطاقة ، ولكن كل ذلك محدود أو مشروط ، اذ للانسان حد يتناهى عنده ، وما يفوقه فهو من عند الله تعالى ، وذلك كله لحكمة ، اذ بشعور الانسان بعجزه يلجأ الى الله ، ويفزع اليه من نازل المكروه وحادث المحذور(٣٠) ، وذلك أيضا (ليكون العبد أبدا فى منزلة من النقص ، وحال من العجز يكون بهما ضارعا الى خالقه ، طالبا لفائته من مالكه ، وليكون بين العبد المعجون من الطين ، وبين الله مدبر الخلق فرق)(٣١) ٠

فالانسان فى حاجة الى الله دائما ، وذلك لأن قدرته محدودة ولأن (الاختيار فى الانسان قوة ضعيفة جدا ، لا ثبات لها مع الضرورة التى ترد قاهرة وتوافى مجبرة)(٣٢) — وهو يقول (اذا سولت لك نفسك نسبة الى فعل يشاهد الكسب فالنسبة بالتفويض الى جارى القدر)(٣٣) ٠ وكل ذلك لأن الله حجب حكمته عن الانسان وطوى عنه ارادته فبقى الانسان متحيرا متسكعا ، ولا مفر من التسليم والاقرار له تعالى ، فليس ثمة الا ما يشاء(٣٤)٠ وربما كان هذا تمهيدا يؤدى الى اختيار الموقف الوسط بعد ذلك ٠ وهو ينسب ما ردد كثيرا على لسانه من الحكمة وراء الغيب والغرض من اظهار عجز الانسان حتى يكون فى حاجة دائمة الى خالقه — الى السجستانى فى المقابسات فيذكر فى رده على السؤال حول (كيف يفعل العاقل اللبيب : والحازم الأريب ، ما يندم عليه ؟ وكيف يقدم على ما يعقبه تبعة ، ويأتى على ما يأباه عقله ، ويكرهه بدينه ، ويعافه بمرادته ، وينكره بعادته ، ويمنع منه غيره بنصيحته ، هذا مع اختياره الذى هو اليه ، واستطاعته التى هى

---

(٣٠) الامتاع والمؤانسة : جـ ٣ ص ١٥١ ٠

(٣١) مثالب الوزيرين : ص ٢٠٣ ٠

(٣٢) المقابسات : ص ٨٧ ٠

(٣٣) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ١٦٩ ٠

(٣٤) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٢٥٦ ٠

حاصلة لديه ، ومع عقله الذى هو كاللجام والزمام والقاضى والامام ؟)(٣٥)٠

فيذكر ما ينسبه الى السجستانى فى رده على ذلك بأن قدرات الانسان ، كالقوة ، والاختيار ، والقدرة والرأى (ليست هى للانسان عن طريق الملك يصرفها كيف يشاء ، ويقلبها كيف يريد ، بل هى له من جهة التمليك ، ولو كانت له من جهة الملك ، لما زل زلة ، ولا ضل ضلة ، ولا ندم ندامة)(٣٦) ٠

وانما السبب فى ذلك يرجع الى حكمة الهية اقتضت أن تمنح الانسان هذه القدرات وتمنعها عنه متى شاء الله ، وذلك حتى يعرف قدره ويعرف فضل الله ٠ ويعلق التوحيدى على ذلك بقوله (قلت له : هذا كلام على طريق الصالحين وأهل الديانة من أصحاب الشرائع)(٣٧) ٠ فهذا الرأى كما يبدو قد تكرر على لسان التوحيدى نفسه مرات فهو له ، أو على الأقل فان (فلسفة التوحيدى الخاصة هى التى أملت عليه نوع المختارات التى حرصت على ايرادها ، وهى التى دفعته الى تذكر بعض الآراء ونسيان غيرها)(٣٨) ٠

وفى البصائر يشرح رأيه الذى هو أميل الى الموقف الثالث الذى يجمع بين الجبر والاختيار ، ومن نظر الى العالم ، عرف انه يتجه نحو غاية ، والانسان بوصفه جزءا من العالم فهو تابع لحكمة ٠ (وهذه النسبة وان اختلفت العبارة والاضافة فانه مطرود منها ومحمول عليها ، تارة بالاكراه والتشديد ، وتارة بالدواعى العارضة ، وتارة بالقصد الذى يترجح بين الأسباب الحاضرة والغائبة ٠ والاختيار الذى هو مستند الى الضرورة ،

---

(٣٥) المقابسات : ص ١٦٦ ٠
(٣٦) المقابسات : ص ١٦٦ ٠
(٣٧) المقابسات : ص ١٦٧ ٠
(٣٨) عبد الأمير الأعسم : أبو حيان التوحيدى ، ص ١٣٥ ٠

والضرورة التى هى محيلة الاختيار)(٣٩) ٠

وهو يذكر أبياتا تفيد أن الأمور ليست بالأسباب كالرزق الذى ليس هو بالعقل ولا بالدين ولا بالجاه والقدر حتى البيت الذى يقول :

ولكن قسـم تجرى بمـا يدرى ولا ندرى

ويعلق التوحيدى مؤكدا ايمانه بما ذكر فيقـول (انظر الى الصدق كيف يلوح لك من خلل هذا الكلام)(٤٠) ٠

ولكن تبقى مشكلة الاضطرار والاختيار ، فهـل الانسان حاله حال المضطر ، أو هو حال المختار ٠ وهنا نجد مفكرنا يجمع بين الاثنين لأن عنده ان فى الاختيـار اضطرارا وفى الاضطرار اختيـارا وبعبارته هو (علم أن الاضطرار موشـح بالاختيار ، والاختيار مبطن بالاضطرار)(٤١) ٠ والمعنى واحد ، وان اختلف اللفظ وفى الانسان من الاثنين معا ، وهو يضرب مثلا مستعينا بعلمه بالخطوط فيقول (انك لو قارنت بين خط لكاتب أو خط لآخر لوجدت أن هناك تشابها وهناك اختلافا فمن جهة الاختيار (حين أدى هذا أعيان حروف ذاك ، وقوم صور تلك الكلم) ولكن المباينة تأتى من جهة حقائق أشكال خط هذا الكاتب وخواطر هذا الكاتب فمعنى الاختيار هو فيما اشتركا فيه فهذا الاختيار هو (الذى أدى هذا الكاتب به كلام هذا الكاتب فى رسم ألف وميم ولام وجيم وحاء وكاف وفاء وقاف ، والمعنى الذى به وقعت المباينة بينهما انما هو الاضطرار ، حتى صار هـذا الخط منسوبا الى هـذا الخط ، وهذا الخط مقصورا على هذا ، يقومان لهما مقام الحلية المميزة ، والصـورة

---

(٣٩) البصائر والذخائر : ص ١٥٧ ٠
(٤٠) البصائر والذخائر : ص ١٥٨ ٠
(٤١) البصائر والذخائر : ص ١٥٩ ٠
(٤٢) البصائر والذخائر : ص ١٦٠ ٠

المقررة)(٤٢) . ثم يجمل رأيه في قوله (ان قاصر الاختيار على الانسان ذاهل عما نطق به الاختبار من الاضطرار وكذلك مدعى الاضطرار للإنسان ساه عما وشح به الاضطرار من الاختيار ، وكمال المعرفة فى تفصيل ما أشكل منهما ، وتخليص ما التبس بهما)(٤٣) .

والتوحيدى وهو يتناول مشكلة كلامية يؤكد مغايرته لهم أو رفضه ولكنه لا ينكر تناوله لمشكلة كلامية ، ولذلك يقول (ولا يصرفنك عن استشفاف ما تضمنه هذا الفصل ما تجد فيه من ألفاظ غير ألفاظ المتكلمين ، فانها تجل عن ألفاظهم ولا تسقط وتعلو عليها ولا تنحط)(٤٤) .

والواقع أن موقف التوحيدى يبدو مترددا أحيانا ، ولكنه أقرب الى القول بما ذهب اليه الدكتور التفتازانى من انه لا تعارض بين الآيات ، اذ الانسان مجبور من ناحية ، ومختار من ناحية أخرى(٤٥) . فهو يؤكد من جهة ثانية وبالاضافة لما مر مسئولية الانسان عن فعله (فما وهب الله العقل لأحد ، الا وعرضه للنجاة ، ولا حلاه بالعلم الا وقد دعاه الى العمل بشرائطه ، ولا هداه الطريقين (أعنى الغى والرشد الا ليزحف الى أحدهما بحسن الاختيار)(٤٦) . فهو يؤكد هنا أن العقل والعلم حجة على صاحبهما فيؤكد على قدر من الاختيار وهو اذ يعرض للرأى القائل (قد فرغ الله مما هو كائن ، واذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون)(٤٧) .

---

(٤٣) البصائر والذخائر : ص ١٦٠ .
(٤٤) البصائر والذخائر : ص ١٦١ .
(٤٥) التفتازانى : المرجع السابق ، ص ١٣٩ .
(٤٦) الامتاع والمؤانسة : جـ ٣ ص ٢١٥ .
(٤٧) الامتاع والمؤانسة : جـ ٣ ص ٢١٨ .

يرد التوحيدى على هذا القول بأن الله لم يطلع الانسان على خفايا الأمور ، ولا أعلمه بعواقب الأحوال بل عرف الانسان حظه بعد أن وفر له عقله ، وأعطاه الاستطاعة ، ثم أوضح لقلبه ما له وما عليه ، كل ذلك ليتمكن من الاستشفاف والاستكشاف ، ثم ان الله لم يطالب الانسان الا بعد أن أزاح عنه علته ، ولم يعاقبه الا بعد أن أنذره وأنظره(٤٨) .

ولكن للتوحيدى كلمات قد يبدو فيهـا جبريا صرفا من ذلك قوله (وجدت ما وجدت منه ، وعدمت ما عدمت به ، وقلت ما قلت له ، فكلى لى بالاستعارة وله بالحقيقة ، فان شاء أبقى وأنعم ، وان شـاء أبلى وأسقم ولا اعتراض على المولى ، ولا عار على العبـد وان ردد بين البلوى والبلوى . ألا ترى الأول يقول :

العبد عبدك فأحكم فيه واحتكم   واعدل وجر غير مأخوذ بلا ولم

وهذه الفكرة التى تأتى فى الاشارات(٤٩) يجب أن تفهم فى سـياقها الصوفى ، وكما قلت انه أميل الى الوسط لأنه يلزم الانسان كما مر ، ويقول ان الله لم يطلعه على غيبه ، كما انه مكنه ، وأنذره ، ووهبه العقل ... وبالتالى فالنص السابق لا يفهم الا على انه رمز صوفى ، فوجدت ما وجدت منه اذ كل شىء منه ، وعدمت ما عدمت به ، لأن كل شىء بارادته فى نهاية الأمر ، وان أعطى الانسان الحرية والاختيار فباذنه ، وأما قوله « فكلى لى بالاستعارة وله بالحقيقة » فهى تتفق ومفاهيم الاسلام ، فكل شىء لله على الحقيقة وهكذا نفهم النص ، ويؤكد ذلك تفسيره اللاحق والذى نفهم منه انه الأدب الصوفى فى الخطاب اذ يقول « ويحك ، كيف تحكم بلم على خالق لم ؟ أم كيف تحتج

---

(٤٨) الامتاع والمؤانسة : جـ ٣ ص ٢١٨ - ٢١٩ .

(٤٩) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٢٨٦ .

على مظهر الحجة ، أم كيف تدل بالعقل على منشىء العقل ؟ أم كيف تباهى بالعلم واهب العلم ؟ »(٥٠) ٠

هذا التسليم ايجابى لأنه لا يلغى العقل ، ولا الارادة الانسانية ولا يمنع الانسان من اعمال عقله واتخاذ تدبيره ولكنه موقف أخلاقى تربوى أن صح فهمى ، وهو عون للانسان فى المواقف والأزمات التى لا قبل له بها كالموت أو غيره مما ينزل بالانسان رغما من تدبيره ، وعمله ، فيكون الرد الى الحكمة ، والى الله الخالق ، خير معين نفسى له لتخطى الأزمة ، وانما يصور لنا التوحيدى مستنكرا موقف الرافضة للحكم الالهى عليه فيما لا استطاعة له تجاهه فلا يحتج بلم ، ولا بكيف ، ولا تباهى بالعقل أو العلم على المنشىء ، والواهب فى المواقف القصوى ، فسبحان من له الأمر ٠

وكأنما التوحيدى يستلهم قوله تعالى (فعسى أن تكرهوا شيئا ويجعل الله فيه خيرا كثيرا)(٥١) ٠

وقوله تعالى (وعسى أن تكرهوا شيئا وهو خير لكم)(٥٢) ٠

فالتوحيدى لم يأخذ بموقف الجبرية وهو (موقف سطحى يحاول تصوير الارادة الالهية وكأنها تبتلع الارادة الانسانية)(٥٣) ٠

ولكنه كذلك لم يذهب الى ما ذهب اليه المعتزلة فى هذه المشكلة ولكن التوحيدى يرى ان على الانسان أن يأخذ بالأسباب فى حدود قدرته وهو يقول : ان فى الأمور بواطن وظواهر ، ليدرس الانسان ، وليقف على التاريخ

---

(٥٠) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٢٨٦ ٠

(٥١) سورة النساء : الآية ١٩ ٠

(٥٢) سورة البقرة : الآية ٢١٦ ٠

(٥٣) محمد عاطف العراقى : مشكلة الحرية فى الفكر الاسلامى ٠ بحث ضمن دراسات فلسفية مهداة الى الدكتور ابراهيم بيومى مدكور ، ص ١٩٦ ٠

ليعرف ما فات لأنه (لو اعتبر من تأخر بمن تقدم ، لم يكن من يتحسر فى الناس ويندم)(٥٤) ٠

فعلى الانسان السعى وليس عليـــه ادراك النجاح ، وذلك للحكمـة الخافية ، فعلى الانسان أن يسعى ولكن ليس عليه « أن يدرك النجـــاح فى العواقب ، وانما عليه أن يتحرز فى المبادىء »(٥٥) ٠

ولعل هذا هو أهم الجوانب الايجـــابية فى آراء التوحيدى فى هـذه المشكلة ، بالاضافة الى موقفه المتفهم للبواعث الفكرية التى أدت بأصحاب كل رأى الى ما أخذوا به ، واعتقدوا فيه ، فقد وجد لهذه المشكلة بكل ما دار حولها من الآراء ، التى تشعبت وتضاربت تضـــاربا كبيرا(٥٦) ؛ الأسس والدواعى التى اختلف على أساسها المفكرون ، وان كان قد خاص الى ما هو أقرب الى أن لا تناقض فى المصدر الأساسى ، وقــد شرح ما للانسان ، وما عليه كمـا مر ، وهو فى ذلك لا يتجرأ على مولاه ، ولا ينقص من حـــرية الانسان ، وان حددها فهو اقرار بواقع ، ولكنه لا يصدم العقل ولا يعوقه ، لأن العقل يعمل من خـــلاله ، أعنى من خلال هذه القوانين ومنها حـــدود قدرته ، ومنها ما يفاجئه فى تصاريف الحياة اليومية للانسان ، وانما كمـا قلت اللجوء بالحكمة الخافية أقرب الى المفهوم الايمانى بالله ، الله لا الصانع ، الله الذى يعنى بالعـــالم وبالانسان ، ومن هنـا فتفسير موقف التوحيدى لا يأتى الا فى سياق موقفه الفكرى ككل ٠ وبالتالى فهذه المشكلة يجب النظر اليها أيضا من منظور العلاقة بين الله والانسان ، والتوحيدى يقول مخاطبا الانسان « ودعاك كأنه محتاج اليك ، ولاطفك كأنه لابد له منك »(٥٧) ٠

---

(٥٤) الامتاع والمؤانسة : جـ ٣ ص ٢١٤ ٠
(٥٥) الامتاع والمؤانسة : جـ ٣ ص ٢٢١ ٠
(٥٦) محمد عاطف العراقى : المرجع السابق ، ص ١٨٨ ٠
(٥٧) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٩٢ ٠

ولعل التوحيدى كان من القائلين بأن الشيطان ما هـو الا جانب الشر فى الانسان(٥٨) ، فهو يقول مخاطبا الانسان (يا هذا أتدرى من شيطانك ؟ أنت شيطانك)(٥٩) . فالتوحيدى - لا يلغى الانسان ، ولـكنه فى نفس الوقت لا يطلق حريته أو يقدر قدرته بما ليس فيها .

وتأكيد التوحيدى فى خطابه لنفسه وللانســان ولومه الدائم عـلى التقصير دلالة واضحة على تأكيد جانب المسئولية الملقى على عاتق الانسان .

(فانظـــر كيف ركبك وقسمك ، وكيف جمعك ونظمك حتى تحس بروحك وتنعم ، وتهتدى بفضلك وتعلم ، ويطمئن قلبك وتسلم)(٦٠) .

وهكذا فشيخنا ينزه الله ، ويحفظ للانسان حريته المسئولة ويقـــدم ذلك من خلال علاقة حميمة بين الله القادر الخالق والانسان المخلوق العاجز القادر معا والمسلم لربه فى النهاية ايمانا به وتنزيها ، دون تخل عن مسئوليته الملقاة على عاتقه ، والأمانة التى حملها .

---

(٥٨) محمد عبد الغنى الشيخ : جـ ١ ص ٤٢١ .
(٥٩) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٢٤٣ .
(٦٠) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٢٤٨ - ٢٤٩ .

الفصل الرابع

المعـــرفـــة

- موقفه من التفسير الخرافى .
- مصادر المعرفة .
- الفرق بين العلم والمعرفة .
- العلوم وأنواعها .
- مراتب العلوم .
- حول القول بنسبية المعرفة .
- تقديره للعلم والعلماء .

المعـــرفة

يستشف من كلام التوحيدى فى المعرفة احترامه للانســان ، وقدرته على المعرفة بالحواس ، والعقل ، والالهام ، وقيمة التجربة الانسانية للمعرفة أو بوصفها مصدرا من مصادر المعرفة .

ويرفض التوحيدى الكثير من المسائل التى تأخـذ الطـابع الخرافى ، كحديث الفأل والطيرة ، وذلك كله من خلال الاطار الدينى الذى يلتزم به ، وما يضفيه هذا الاطار على أفكاره . ومن الواقع المشاهد ومن هذا البعـــد الدينى ، يرى مفكرنا أن الانسان مع كل وسائله المتاحة للمعرفة ، فمعرفته لها حدود لا تتجاوزها ، والشاهد عنده فى ذلك أمران :

الأمر الأول :

رصد الواقع المعرفى للانسان كما ذكرت ، حيث ان المشاهد أن أمورا كثيرة تصعب وتستغلق على المعرفة والادراك الانسانى ، بالاضافة الى ما فيه الناس من اختلاف وتفرق الى مذاهب وآراء شتى ، مما يوحى بأن الحقيقـة الكاملة لا تملكها فرقة دون أخرى من كل الزوايا .

الأمر الثانى :

التزامه الاسلامى ، الذى يدفعه الى تفســير ما يعترض الانســان من الأمور ، وما يستغلق عليه فى الفهم ، الى القـــدرة المحدودة للمخلوق أمام قدرة الخالق ، وعجزه عن الفهم والادراك لحكمة أرادها الله ، وهى تعلو عـلى المخلوق وادراكه ، وتفضى فى نفس الوقت الى الاقرار بهـــذا العجز من الانسان ، مما يعنى استمرارية العلاقة ، أو هى اشارة أو تنبيه للانســان

الى حاجته الى الله وعجزه دونه سبحانه وخاصة أن (الانسان ضعيف الأسر ، محدود الجملة ، محصور التفضيل ، مقصور السعى ، مملوك الأول والآخر ، غشاؤه كثيف ، وباعه قصير ، وفائته أكثر من مدركه ، ودعواه أحضر من برهانه ، وخطؤه أكثر من صوابه ، وسؤاله أظهر من جوابه)(١) ٠

فالحكمة الالهية قد اقتضت أن تكون معرفة الانسان فى أموره بين الاصابة والخطأ ، وانما الثقة والصواب فى معرفته بالله وتقديسه وتوحيده والرجوع اليه ٠

فعند التوحيدى اذا معرفة يقين وثقة ، ومعرفة تتوسط بين الاصابة والخطأ ، ويرجع ذلك لحكمة ، وحتى يكون الانسان على صلة بالله ، بالدعاء ، والشكر ، والصبر ٠ يقول (علم الأحكام لا يجوز فى الحكمة أن يكون مدركا مكشوفا مخاطبا به معروفا ، ولا يجوز أن يكون مقنوطا منه مطروحا مجهولا ، بل الحكمة توجب أن يتوسط هذا الفن بين الاصابة والخطأ حتى لا يستغنى عن اللياذ بالله أبدا ، ولا يقع اليأس من قبله أبدا ، وعلى هذا سخر الله الانسان وقيضه ، وخيره بين الأمور وفوضه ، ومنع من الثقة والطمأنينة الا فى معرفته وتوحيده وتقديسه وتمجيده والرجوع اليه ، انظر الى حديث الطب فان عنده الصناعة توسطت الصواب والخطأ ، لتكون الحكمة سارية فيها ، واللطف معهودا بها ، لأن الطب كما يبرأ به العليل ، قد يهلك معه العليل ، فليس بسبب أن بعض المدبرين بالطب هلك لا ينبغى أن ينظر فى الطب ، وليس بسبب أن بعض المرضى برأ بالطب وجب أن يعول عليه ، انظر الى هذا التوسط فى هذه الحال ليكون التدبير الالهى والأمر الربوبى نافذين فى هذه الخلائق بوساطة ما بينه وبينها ، ولتكون المصلحة بالغة

---

(١) الامتاع والمؤانسة : جـ ٣ ص ١٠٩ ٠

غايتها ، وهذه سياسة دار الفناء ، الجامعة لسكانها على البأساء والنعماء)(٢) ٠

فكأن التوحيدى قد اقترب من الحديث فى العلية ثم توقف فالتدبير الالهى يتدخل فى سير القوانين الطبيعية لحكمة ، بل وان الأشياء على ما هى عليه لحكمة ، لا لنقص فى الخلق نفسه ، ولكن لأن الله أراد بذلك اتصال العلاقة ، فالذى يركب البحر من أجل طلب الرزق لا يدرى أينجو ، أم يغرق فى رحلته ، وكذلك من يتداوى أو يمارس الطب (فالحكمة اذا ما توسط هذا الأمر حتى يشكر الله من ينجو ويسلم نفسه لله من يهلك)(٣) ٠ ومن هنا فالتوحيدى يقول بالأخذ بالأسباب ، ولكن لا يعول عليها كل التعويل لأن الأمر فى النهاية بيد الله ، وذلك لحكمة ٠

---

(٢) الامتاع والمؤانسة : جـ ١ ص ٣٩ ـ ٤٠ ٠

(٣) الامتاع والمؤانسة : ص ٤٠ ٠

موقفه من التفسير الخرافى :

ومما يظهر موقفه العلمى من بعض المسائل كلامه فى الفأل والطيرة حيث يقول (ويروى انه نهى عن الطيرة وكان يحب الفأل ، صلى الله عليه وسلم ، وليس لهما علل راتبه ، ولا أسباب موجبة ، ولا أوائل معروفة ، ولهذا كره الافراط فى التطير والتعويل على الفأل ، لأنهما أمران يصحان ويبطلان ، والأقل منهما لا يميز من الأكثر)(٤) .

والتوحيدى لا يكتفى بموقف الرفض للفأل والطيرة ، ولكنه يبحث عن سبب أو دافع لاعتقاد الناس ، وذلك من الناحية النفسية ، ثم من الناحية الدينية أيضا يقول (وللمزاج من الانسان فيهما أثر غالب والعادة أيضا تعين والولوع يزيد ، والتحفظ مما هذا شأنه شديد ، ولقد غلب هذا حتى قيل فلان مدور الكعب ، وفلان مشئوم ، وحتى تعدى هذا الى الدابة والدار والعبد ، وكل هذا ظهر فى هذه الدار حتى لا يكون للعبد طمأنينة الا بالله ، ولا سكون الا مع الله ، ولا مطلوب الا من الله . ولهذا — عز وجل — يطلع الخوف بين ثنية الأمن ويسوق الأمن من ناحية الخوف ، ويبعث النصر وقد وقع اليأس ويأتى بالفرج وقد اشتد اليأس ، وأفعال الله تعالى خفية المطالع جلية المواقع ، مطوية المنافع ، لأنها تسرى بين الغيب الالهى ، والعيان الانسى ، وكل ذلك ليصح التوكل عليه ، والتسليم له ، واللياذ به ، ويعرج على كنف ملكه ويتبوأ معانى خلده ، وينال ما عنده بطاعته وعبادته)(٥) .

والمعرفة عند التوحيدى هى « نتاج الفكر الصحيح ، آتية بالحق ، جلوبة للرشد »(٦) .

---

(٤) الامتاع والمؤانسة : جـ ٢ ص ١٦٣ .
(٥) الامتاع والمؤانسة : جـ ٢ ص ١٦٣ .
(٦) رسالة الحياة : ص ٥٣ .

وكنوز المعرفة الأساسية ومصادرها كما يحددها مفكرنا هي :

١ – القرآن ٠
٢ – السنة ٠
٣ – العقل ٠
٤ – المشاهدة – (التجربة) ٠
٥ – الحكمة ٠

فالمصدر الأول للمعرفة كما يحدده يشير الى أن موقفه هو موقف المؤمن بالاسلام دينا ، أو المسلم المتأثر بالفكر الفلسفي لا الفيلسوف الذي يبدأ من لاشيء ، فهو له من القرآن سند أساسي لبنائه الفكري كله ، فهو يؤمن بالوحي أولا ، والوحي انما يعبر عنه كتاب الله ، وكتاب الله تشرحه وتوضحه سنة رسوله ، وكلاهما يشير الى العقل واحترامه ، وبالتالي فاتخاذ التوحيدي للعقل سبيلا أو ركيزة ثالثة ، لا يخرجه عن مصدره الأول أي عن القرآن ، فالقرآن موقفه من العقل موقف مؤيد الى أبعد الحدود يفتح الآفاق أمامه ، ولا يحدده ، اللهم الا فيما هو خارج نطاقه ، وليس يخرج عن نطاقه الا ما لا يدرك بآلة أو بعقل ، وليس هذا الا الله وما استأثر به سبحانه في علم الغيب عنده ٠

والسنة حكمة ، وأسلوب في الحياة تتفق مع العقل اذا جعل المقياس المنفعة الانسانية وفقا للتصور الاسلامي ، واذا جعل المقياس الأخلاق ولو في مفهومها الانساني العام ٠

وأما المشاهد فله في ذلك أيضا من القرآن سند والحكمة كما يقول حق ٠ وهو لا يمنع الأخذ بما يمكن أن نطلق عليه عمومية الخبرة والتجربة

الانسانية ، فلا يمنــــع الأخذ من خبرة الانسان أيا كان فيمــا لا يتعارض ونص .

وأما كلامه عن القرآن الكريم فيقول (وأولها وأجلها ما يتضمن كتاب الله عز وجل الذى حارت العقول الناصعة فى وصفه ، وكلت الألسن البارعة عن وصفه ، لأنه المطمع بظاهره فى نفســه ، والممتنع فى باطنه بنفســه ، الدانى بافهامه اياك اليك ، العالى بأسراره وغيوبه عليك ، لا يطارد بحواشيه ولا يمل من تلاوته ، ولا يحس بأخلاق جدته) ، كما قال على بن أبى طالب كرم الله وجهه (ظاهره أنيق ، وباطنه عميق ، ظاهره حكم وباطنه علم)(٧) .

وأما عن المصدر الثانى وهو سنة الرسول (فانها الشرك الواضح ، والنجم اللائح ، والقائد الناصــح ، والعلم المنصوب ، والأمم المقصــــود ، والغاية فى البيان ، والنهاية فى البرهان ، والمفزع عند الخصام ، والقــدرة لجميع الانام)(٨) .

وأما عن المصدر الثالث وهــــو العقل فيقول عنه انه (الملك المفزوع اليه والحكم المرجوع الى ما لديه فى كل حالة عارضة ، وأمر واقع عن حـيرة الطالب ، ولدد الشاغب ، ويبس الريق ، واعتساف الطريق)(٩) .

والعقل من جهــة أخرى وسيلة بين الله وبين الخلق (وبه يتميز كلام الله ويعرف رسول الله ، وينصر دين الله ، ويذب عن توحيد الله ، ويلتمس ما عند الله ، ويتحبب الى عباد الله ، ويتخلص من عذاب الله . نوره أسطع من نور الشمس ، وهو الحــكم بـين الجن والانس ، التكليف تابعــه والذم

---

(٧) البصائر والذخائر : جـ ١ تحقيق احمد امين ، ص ٧ .
(٨) البصائر والذخائر : جـ ١ تحقيق احمد امين ، ص ٧ — ٨ .
(٩) البصائر والذخائر : جـ ١ تحقيق احمد امين ، ص ٨ .

والحمد قريناه ، والثواب والعقاب ميراثه ، به ترتبط النعمة ، وتستدفع النقمة ، ويستدام الراهن ، ويتألف الشارد ، ويعرف الماضى ، ويقاس الآتى : (شريعته الصدق ، وأمره المعروف ، وخاصته الاختيار ، ووزيره العلم ، وظهيره الحلم ، وكنزه الرفق ، وجنده الخيرات ، وحليته الايمان ، وزينته التقوى ، وثمرته اليقين)(١٠) .

وأما عن المصدر الرابع وهو التجربة أو المشاهدة من الواقع (والرابع رأى العين ، وهو يجمع لك بحكم الصورة أعراف الجمهور ، وشهادة الدهور ، ونتيجة التجارب ، وفائدة الاختبار ، وعائدة الاختيار ، واذعان الحس ، واقرار النفس ، وطمأنينة البال ، وسكون الأسرار)(١١) .

وأما المصدر الخامس وهو الحكمة ، فيقبل التوحيدى الحكمة أيا كان مصدرها سواء أجاءت من الفرس أو من اليونان أو غيرهم ، ولذلك يقول (هذا سوى أطراف من سياسة العجم وفلسفة اليونان)(١٢) . لماذا ؟ يجيب بأن (الحكمة ضالة المؤمن أينما وجدها أخذها ، وعند من رآها طلبها)(١٣) . وهنا نطرح سؤالا : ما الحكمة ؟ ولماذا الحكمة ؟ يجيب لأنها (حق ، والحق لا ينسب الى شىء ، بل ينسب كل شىء اليه ، ولا يحمل على شىء ، بل يحمل كل شىء عليه)(١٤) .

ولكن ما الحق ؟ انه (متفق من كل وجه ، يطرب به الراضى ، ويقنع به الغضب معشوق فى نفسه ، موثوق بحكمه ، معمول بشرطه ، معدول الى

---

(١٠) البصائر والذخائر : جـ ١ تحقيق أحمد أمين ، ص .
(١١) البصائر والذخائر : جـ ١ أحمد أمين ، ص ٩ .
(١٢) البصائر والذخائر : جـ ١ أحمد أمين ، ص ٩ .
(١٣) البصائر والذخائر : جـ ١ تحقيق أحمد أمين ، ص ٩ .
(١٤) البصائر و الذخائر : جـ ١ تحقيق أحمد أمين ، ص ٩ .

قضيته به خلق الله السماء والأرض ، وعليه أقام الخلق ، وبه قبض وبسط وحكم وأقسط)(١٥) .

وقد تحدث عن الحيـــاة الثانية فى رسالة الحياة ، وهى حيـــاة العلم والمعرفة ، هذه الحياة (حياة العلم والمعرفة والفهم والدراسة والحفظ والروية والحكمة والبحث والاستنباط والمسألة والجواب)(١٦) .

فالحياة الأولى وهى حياة الحس والحركة التى يشترك فيها الانسان مع جميع ضروب الحيوان ، ولكن الحياة الثانية فيها التميز ، وتستفاد بطريقين أولهما التـــأييد الالهى ، والثانى الاختيار البشرى ، وفى الحيـــاة الثانية لا يتميز الانسان فقط عن باقى الحيوان ، ولكنه يصعد حتى انه اذا ارتقى فيها الى منتهاها أصبح شبيها بالملائكة .

ويرجح مفكرنا المعرفة العقلية على المعرفة الحسية وذلك لأن (كـل خفى فى ساحة الحس فهو باد فى فضاء العقل ، وكل باد فى فضاء العقـل فهو خفى فى ساحة الحس)(١٧) ، ويؤكد ذلك أيضا قوله (والعيان العقلى فوق القياس الحسى لأن العقل مولى والحس عبد)(١٨) .

والأثر الأفلاطونى يظهر هنا فى تفضيله للمعرفة العقلية عـلى المعرفة الحسية ، اذ أن الثانية فى مذهب أفلاطون مجرد معرفة متغيرة ، لارتباطها بموضوعها وهو المحسوسات المتغيرة ، فالاحساس أول مراحل المعرفة(١٩) ، ولأن الانسان ينتقـــل فى الفكر من الاحســـاس الى الظن ، ثم الى العـــلم

(١٥) البصائر والذخائر : جـ ١ تحقيق أحمد أمين ، ص ٩ .
(١٦) رسالة الحياة : ص ٥٦ .
(١٧) رسالة الحياة : ص ٦٠ .
(١٨) رسالة الحياة : ص ٦١ .
(١٩) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، ص ٧٠ .

الاستدلالى ، فالى التعقل المحض(٢٠) . وكذلك يظهر أثر أفلاطون فى تقسيمه الثلاثى لقوى النفس وما نبع ذلك فى الأخلاق . وكذلك هنــا فى المعرفه فيتحدث التوحيدى عن مراتب الانسان فى العلم فيظهر أنها ثلاث فى ثلاثة أنفس (فأحدهم ملهم فيتعلم ويعمل ، ويصير مبدأ للمقتبسين منه للمقتدين به ، والآخذين عنه ، الحاذين على مثاله ، المبارين على غراره ، القـافين على آثاره ، واحد يتعلم ولا يلهم فهو يماثل الأول فى الدرجـة الثـانية ، أعنى التعلم ، وواحد يتعلم ويلهم ، فتجتمـع له هاتان الخلتـان فيصير بقليـل ما يتعلم مكثرا للعمل والعلم بقوة ما يلهم ، ويعود بكثرة ما يلهم مصـفيا لكل ما يتعلم ويعمل)(٢١) .

ويفرق التوحيدى بين الهوى والرأى ، ويرى أن النـاس تميـل الى الهوى أكثر من الرأى ، والمعنى بالرأى هنا حـكم العقل أو الحكم الموضـوعى وذلك (لأن الهوى مقيم لابث والرأى مجتاز عارض)(٢٢) .

والهوى لابد أن يذهب بصـاحبه الى غايته ، ولا يبقى شـيئا أمامه ليصل الى مآربه ، فالرأى غريب خامل ، وهو ناصح مجهول(٢٣) . ومفكرنا يفضل الرأى على الهوى ، فالرأى عام والهـوى شخصى ، والرأى باق لأنه قائم على موضوعية الحـكم ، والهوى فى حيز العاجل ، والرأى يقـوم عـلى أسانيد أو حجج ، أما الهوى فهو يطلق أحكامه بلا عنان ثم يذكر قول العرب (الرأى نائم والهـوى يقظان ، فأرقدوا الهوى بفظاظة ، وأيقظوا الرأى بلطافة)(٢٤) .

---

(٢٠) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، ص ٧٢ .
(٢١) الامتاع والمؤانسة : جـ ١ ص ١٤٦ .
(٢٢) مثالب الوزيرين : ص ١٤ .
(٢٣) المرجع السابق : ص ١٤ .
(٢٤) مثالب الوزيرين : ص ١٤ .

ويرى التوحيدى فى المحاجة أو المناقشة والحوار ثلاثة أنماط :

١ - المهاترة .

٢ - المذاكرة .

٣ - المناظرة(٢٥) .

فالمهاترة : هى الكلام مع الخصم التى تنشأ من التنافس وايثار الغلبة.

وأما المذاكرة : (فالمقصود منها طلب الفائدة ، كالرأى المعروض على العقول المختلفة الى أن يقع الاختيار عليه بعد الاتفاق)(٢٦) .

وأما المناظرة : (فمتوسط بين المهاترة والمذاكرة قد تفضى الى المنافسة، وقد توجد بها الفائدة وهى كالفاكهة بين العلماء)(٢٧) .

ويركز التوحيدى على التجربة والعقل للعمل للدنيا وللآخرة(٢٨) ، ولكن يظهر تأثير أفلاطون أيضا فى كلامه عن المعرفة الحسية والعقلية حتى أنه يتحدث عن عالمين ، كليات الحس فى هذا العالم ، فى مقابلة موجودات العقل فى ذلك العالم . فهذه الثنائية اذن أقرب الى أفلاطون . يقول التوحيدى (من لم يطع ناصحه بقبول ما يسمع منه ، ولم يملك صديقه كله فيما يمثله له ، ولم ينقد لبيانه فيما يريقه اليه ويطلعه عليه ، ولم ير أن عقل العالم الرشيد ، فوق عقل المتعلم البليد ، وان رأى المجرب البصير ، مقدم على رأى الغمر الغرير ، فقد خسر حظه فى العاجل ، ولعله أيضا يخسر حظه فى الآجل ، فان مصالح الدنيا معقودة بمراشد الآخرة ، وكليات الحس فى هذا العالم ، فى مقابلة موجودات العقل فى ذلك العالم ، وظاهر ما يرى

---

(٢٥) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٣٧ .

(٢٦) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٧ ١ .

(٢٧) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ١٠٧ .

(٢٨) الامتاع والمؤانسة : جـ ١ ص ١ .

بالبيان مفض الى باطن ما يصدق عنه الخبر)(٢٩) ٠

وللعقل عند التوحيدى مكانة لأنه (اذا صح فهو المنيحة التي لا يوازيها شيء ، واذا ختل فهو البلوى التى لا يتلافاها شيء)(٣٠) ٠

ولهذا فالكلام فى العقل صعب لقيمته وشرفه ولذلك يقول (فكيف الكلام في العقل ، وهو البحر العميق ، والمعنى الذي في ذري نيق)(٣١) ٠ وعنده ان العقل هو (ينبوع العلم ، والطبيعة ينبوع الصناعات ، والفكر بينهما مستمل منهما ، ومؤد بعضها الى بعض بالفيض الامكاني والتوزيع الانساني ، فصواب بديهة الفكرة من سلامة العقل ، وصواب روية الفكرة من صحة الطباع)(٣٢) ٠

وفى تمجيده للعقل يقول (والكلام فى العقل مطرب جدا وخاصة اذا ترغم بتمجيده من وفر الله تعالى حظه منه ، وصبغ كله وبعضه منه ، وغمس ظاهره وباطنه فيه ، وبسط سداه ولحمته عليه)(٣٣) ٠ والعقل عنده مطبوع ومصنوع(٣٤) ، والموجود فى العامة هو قوة متصاعدة عن الطبيعة قليلا ، وقد فاء عليها ظل من النفس الناطقة ، ويختلف الانسان فى ذلك ضعفا وقوة ، وبها باين الحيوان مباينة تامة من جهة وضارعه مضارعة تامة من جهة أخرى ، الأولى ظهر بالمشاهدة ، من الشكل وانتصاب القامة وكل الخواص الدالة على ذلك الحد ، أما المضارعة فنجدها بالتصفح والاستقراء حيث يوجد

---

(٢٩) الامتاع والمؤانسة : جـ ١ ص ١ ٠
(٣٠) مثالب الوزيرين : ص ٢٠٠ ٠
(٣١) المقابسات : ص ٤١٥ ٠
(٣٢) الامتاع والمؤانسة : جـ ١ ص ١٤٤ ـ ١٤٥ ٠
(٣٣) المقابسات : ص ٢٢٢ ـ ٢٢٣ ٠
(٣٤) المقابسات : ص ٢٢٣ ٠

فى الانسان زهـــو كزهو الفرس ، ونية كنية الطـاووس ، وجرأة كجرأة الاسد ... الخ(٣٥) .

واذا كان التوحيدى قد ذهب فى تفسير المصادفات الى ما يعتبر تفسيرا غيبيا من جهة فقد ذهب من جهــة أخرى الى رفض التفسير الخرافى متمثلا فى الفال والطيرة ، ولذلك رفض وجـود علاقة بين سماع كلمــة جميلة أو محبوبة وبين حدث مرغوب ، أو العكس ، ويرى أن ذلك انما يرجع الى كون المسموع أو المذكور حسنا وجميلا أو خشنا ، فان كان الأول كان آخف على القلب وأخلط بالنفس (ولعمرى ان المذكور المسموع ، اذا كان حسنا جميلا ومحبوبا ومتمنى كان أخف على القلب ، وأخلط بالنفس ، وأعبث بالروح ، وكذلك اذا كان ذلك عـــلى الضـــد ، فانه يكون أزوى للوجـه ، وأكرب للنفس)(٣٦) . ودليل على رفضه القاطع لذلك وموقفه الحازم من رفضـــه الفكرة ، ودحضه أى سند لها قوله (وانما هذه الأخلاق عارضـــة للنســاء وأشباه النساء ، ومن بنيته ضعيفة ، ومادته من العقـل طفيفــة ، وعادته الجارية سخيفة ، والا فبأى برهان صح أن الـكلام الطيب يجلب المحبـوب ويكون علة له ، وأن اللفظ الخبيث يجلب المكروه ويكون علة له ؟

هذا خور فى طبــاع قائله ، وتأنث فى عنصر مستشعره ، ولو سلكه العلماء والبصراء هذا الطريق فى كل حال وفى كل أمر لأدى ذلك الى فساد عام(٣٧) .

---

(٣٥) المقابسات : ص ٢٢٤ .
(٣٦) الامتاع والمؤانسة : جـ ٣ ص ٢٠٤ .
(٣٧) الامتاع والمؤانسة : جـ ١ ص ٢٠٤ ـ ٢٠٥ .

الفرق بين العلم والمعرفة :

ويروى أبو حيان أنه ســأل أبا سليمان السجستانى عن الفرق بين المعرفة والعلم ، فأجابه بقوله : ان (المعرفه أخص بالمحسوسات والمعـانى الجزئية ، والعلم أخص بالمعقولات والمعانى الكلية . قال غيره : ولهذا يقال فى البارى تعالى ! يعلم وعالم ، ولا يقال : يعرف ولا عارف)(٣٨) .

التجربة :

وعن التجربة وقيمتها المعروفة ، يرى انها ضرورة للانســان بل هى عيونه ، يقول فى ذلك (فالتجارب مرائى الانســان يبصر فيها ، بل هى عيونه التى يرى بها ، بل هى عقوله التى يستثمر بها ، ونواصحه التى اذا قبل منها عرف كيف المعرس والمسرى ، وكيف الصبح اذا انجلى أبصر بين يديه كل ما دوب ودرج ومشى)(٣٩) .

---

(٣٨) المقابسات : تحقيق توفيق حسين ، ص ٢٩١ .
(٣٩) المقابسات : تحقيق توفيق حسين ، ص ١٩٥ ـ ١٩٦ .

العلوم وأنواعها :

كانت سعة أفق التوحيـدى ، وثقافته الموسوعية ، تجعله يجل العلم أيا كان مصـدره ، وسـواء جاء من الحس أو من العقل(٤٠) . وان كان يضع لكل مرتبته ، فاذا كان العلم أشرف من الجهـل (بل لا شرف للجهـل) فان هذا الحـكم قد استوعب الجنس أى الأصل والفرع .

ومن هنـا أخذ الرجل على عاتقه أن يبين أصـناف العلم ، وذلك فى (رسالة العلوم) وكان سبب كتابته لهذه الرسالة قول القائل (ليس للمنطق مدخل فى الفقه ولا للفلسفة اتصال بالدين ، ولا للحكمة تأثير فى الأحكام(٤١) . وهذا الذى عاب المنطق وأزرى على الحـكمة كما يرى مفـكرنا قد دل بذلك على جهله(٤٢) . ويبدو أن هذا القائل كان من جماعة السنة قصد عدم الاعتراف بالعلوم الدخيلة كالفلسفة والمنطق والحكمة اليونانية كما لاحظ الكيلانى(٤٣) .

وقد جاء عرض التوحيـدى الموجز وتعريفـاته المـكثفة شـاهدة على (سـعة علمه واستجابة لأنواع الثقافة الاسـلامية فى زمنه)(٤٤) . والحقيقة أن مفـكرنا يغار على العلم والعلماء ، ولذلك فهو يحيل الى الكتب المختصة ، ويرى ان من يقرؤها سيظهر له ما غمض عليه فلا يعادى ما جهل ولا ينادى من علم ولا يستطيل على من عرف(٤٥) .

---

(٤٠) رسائل أبى حيان التوحيدى ـ رسالة العلوم ـ عنى بتحقيقهـا ونشرها ابراهيم الكيلانى ، ص ٣٢٨ .

(٤١) المرجع السابق ، ص ٣٢٦ .

(٤٢) المرجع السابق ، ص ٣٢٦ .

(٤٣) ابراهيم الكيلانى . تمهيد : لرسالة العلوم ، ص ٣٢١ ـ ٣٢٢ .

(٤٤) ابراهيم الكيلانى : تمهيد ، رسالة العلوم ، ص ٣٢٢ .

(٤٥) رسالة العلوم ، ص ٣٢٨ .

ومن هنـا فالتوحيـدى ينظر الى ضرورة الاسـتفادة بالعلـم أيا كان أصحابه ، أو انه يرى ان العلم انسـانى فلا يتعصب بحجة أن هذا عربى أو غير عربى . وقد تحدث التوحيـدى فى العلوم فذكر وعرف بالفقه ، الكتاب - السنة - القياس - الكلام - النحو - اللغة - المنطق - الحساب المفرد بالعدد - الهندسة - البلاغة - الطب - النجوم - التصوف .

والواقع أن التوحيـدى قد عرف هذه العلوم تعريفا موجزا شـاملا حتى ليصعب ايجازه أو عرضه بغير ما عرضه صاحبه ، ولكن أهم ما نلاحظه هو تأكيده على أهمية هذه العلوم للمعرفة الانسـانية ، وقد قال عن الفقه (انه دائر بين الحلال والحرام ، بين اعتبار العلل فى القضايا والأحـكام ، وبين الفرض والنـافلة ، وبين المحظور والمبـاح ، وبين الواجب والمستحب ، وبين المحثوث عليه والمنزه عنه)(٤٦) .

وقد عرف القياس بأنه بعد الكتاب والسنة ، وأنه أصل يعول عليه ، وركن يستند اليه ، وأن رافضـه يفزع اليه وان أباه ، واسـتعمل ألفاظا أخرى ، واذا كان فساد بعضه يوحش منه الا ان ذلك لا يقدح فى حكمه(٤٧) . وأما عن علم الكلام فقال (انه باب من الاعتبار فى أصول الدين ، يدور النظر فيه على محض العقل ، فى التحسين والتقبيح ، والاحالة والتصـحيح ... والاعتبار فيه ينقسم بين دقيق ينفرد العقل به ، وجليل يفزع الى كتاب الله تعالى منه .

ثم التفـاوت فى ذلـك بين المتحلين به ، على مقـاديرهم فى البحث والتنقير ... والظفر بينهم فى الحق سـجال . ومتى خلصت هذه المشاورة

(٤٦) رسالة العلوم ، ص ٣٢٩ .
(٤٧) رسالة العلوم ، ص ٣٣١ - ٣٣٢ .

والاستضاءة والاستفهام والمناظرة من الهوى والتعصب ، والنكر والتغضب ، ومن التشاكس ، الاسترسال ... نعم ومما هو أعظم من جميع ما تقدم ... كان الحق رسيل طلب الطالب ، ومظفورا به عند قصد القاصد)(٤٨) .

وقد قارن بين الكلام والفقه من حيث ان بابه مجاور للثاني ، واعتبر ان الكلام فيهما مشترك وان كان بينهما انفصال وتباين ، اذ أن كلا منهما يستخدم العقل ويستضئ به(٤٩) .

وهكذا يمضي حتى يأتي الى المنطق فيصفه وصفا عاما ، ثم يقول انه كالميزان عند أصحابه يزنون به ما هو مختلف فيه وما هو متفق عليه ثم يؤكد (وليس فيه كفر ولا جهل ، ولا دين ولا مذهب ولا نحلة ولا مقالة)(٥٠) .

وعنده ان من عاب المنطق فانما هو من العامة أو أشباه الهبامة ، اما الخاصة وأشباههم فلا يعيبونه ، بل لا يجيزون عيبه ، وذلك لأن كل ما هو في العالم من الصور والأحوال الجارية ، والمعاني الجارية في العقل ، أو الأمور الثابتة في النفس لا تخرج عنه (وهذا لأن العالم منوط بعضه ببعض ، ومنسوب بعضه الى بعض ومقيس بعضه على بعض)(٥١) ...

وهكذا يمضي مفكرنا في التعريف بباقي العلوم ..

---

(٤٨) رسالة العلوم ، ص ٣٣٣ ـ ٣٣٤ .
(٤٩) رسالة العلوم ، ص ٣٣٣ .
(٥٠) رسالة العلوم ، ص ٣٣٧ .
(٥١) رسالة العلوم ، ص ٣٣٧ .

مراتب العلوم :

فى الليلة السابعة (فى الامتاع والمؤانسة) مقارنة بين علم الحساب والبلاغة ، وفى هذه المناقشة التى يرويها التوحيدى ، التى دارت بينه وبين ابن عبد الله دلالة واضحة على قدرته على الحوار وتأكيده لأهمية الأدوار المختلفة لضروب المعرفة فى حياة الانسان ووحدة هذه الأدوار فى بنية المعرفة ... والحياة الانسانية . وابن عبد الله فيما يروى ، يذهب الى أن الحساب أفضل من البلاغة ويسوق لذلك حججا نلخصها فى الآتى :

أولا : ان الحساب جد والبلاغة هزل .

ثانيا : الحساب صناعة معروفة بالمبدأ موصولة بالغاية ، حاضرة الجدوى سريعة المنفعة ، أما البلاغة فهى زخرفة وحيلة ، فالأولى كالماء والثانية كالسراب .. والبلاغة أصحابها يسترقعون ويستحمقون ، والأولى لا يكتفى فيها بواحد والبلاغة يكتفى فى المملكة الواسعة بواحد ومصالح العامة والخاصة معلقة بالحساب . ثم ان من عبر عن نفسه بلفظ ملحون أو محرف وأفهم غيره فقد كفى ، ثم إن أصحاب البلاغة يقرفون بالريبة ، ويرمون بالآفة(٥٢) .

ويرد التوحيدى على هذه الحجج ، وأهم ما يلاحظ فى رده هو اقامة البلاغة على أساس العقل ، وهو يقصد بذلك فنون الأدب بصفة عامة ، وربما ما زال البعض يثير مسألة المفاضلة بين العلوم والفنون فى مجتمعاتنا ، وبنفس الحجج التى ساقها ابن عبيد الله ، ولكن مفكرنا يفطن الى ما فى ذلك من خطأ ويشير الى ضرورة الأدب ، ودور العقل فى الآداب ، وقد كانت

(٥٢) الامتاع والمؤانسة : جـ ١ ص ٩٦ ـ ٩٧ .

فكرة ابن عبيد الله التى دار حولها الحوار : هى : الحساب أنفع ؟ ومن هنا كان السؤال أيهما انفع الحساب آم كتابة البلاغة والانشاء والتحرير ؟(٥٣) وعلى أى منهما مدار الملك ؟

وقد ناقش التوحيدى حججه وكان رأيه :

أولا : ان علم الحساب يحتاج الى البلاغة لأن الدواوين التى يتفرد أصحابها فيها بعمل الحساب فقيرة الى انشاء الكتب فى فنون ما يتعاطونه، بل لا سبيل لهم الى العمل الا بعد تقدمة هذه الكتب التى مدارها على الافهام البليغ والبيان المكشوف ، والاحتجاج الواضح(٥٤) . وليس مدار الملك على علم الحساب كما يذهب ابن عبيد الله الا بعد بلاغه المنشىء لأنه قبل الجباية لا بد من الأمر والنهى والملاطفة والمخاطفة والاحتجاج ... الخ . واذن فالاحتجاج هو الى الاثنين معا (فلو انصفت لعلمت أن الصناعة جامعة بين الأمرين أعنى الحساب والبلاغة ، والانسان لا يأتى الى صناعة فيشقها نصفين ويشرف أحد النصفين على الأخر)(٥٥) .

وكذلك (البلاغة هى الجد وهى الجامعة لثمرات العقل لأنها تحق وتبطل الباطل على ما يجب أن يكون الأمر عليه)(٥٦) .

وهى ليست مجهولة المبدأ (لأن مبداها من العقل وممرها على اللفظ وقرارها فى الخط)(٥٧) .

وثانيا : فالقول بان أصحابها يسترقعون فهذا شنيع من القول لأنه

---

(٥٣) الامتاع والمؤانسة : ص ٩٦ .
(٥٤) الامتاع والمؤانسة : جـ ١ ص ٩٨ .
(٥٥) الامتاع والمؤانسة : جـ ١ ص ١٠٠ .
(٥٦) الامتاع والمؤانسة : ص ١٠١ .
(٥٧) الامتاع والمؤانسة : ص ١٠١ .

« لو وجب أن يسترقع البليغ اذا كان عاقلا لوجب أن يستعقل العي اذا كان أحمق . وهذا خلف » .

أما عن اكتفاء المملكة بواحد فليس بدليل فنحن نحتاج الى العطارين أقل من الأساكفة ، والأطباء أقل من الحياطين وليس فى ذلك دليل على رفعة الأساكفة أو الحياطين .

أما أن عامة الناس تحتاج الحســاب ، فالبلاغة يحتاجها أشرف الناس . أما أن التعبير بلفظ ملحون يكفى فليس هذا بصواب ، لأن المعنى يتغير بالاعراب .

فالبلاغة عنده مبدؤها العقل ، وقد وضح ذلك من كلامه وممرها على اللفظ وقرارها على الخط .

وقد ذكر فى الليلة الثامنة مناقشــة فلســفية عميقة حول المنطق والنحو العربى دارت بين أبى سعيد السيرافى وأبى بشر متى بن يونس . فهى ليست له كما هو واضح وربما كان حظه منها الرواية فقط ، أو لعله أضاف أو نسق وان كان يقول (هذا آخر ما كتبت عن على بن عيسى الرمانى الشيخ الصالح باملائه وكان أبو سعيد قد روى لمعــا من هذه القصة)(٥٨) .

---

(٥٨) الامتاع والمؤانسة : جـ ١ ص ١٢٨ .

حول القول بنسبية المعرفة :

يفرق التوحيدى بين معرفة معرضة للخطأ والصواب وهى معرفة موضوعات العلوم المختلفة ، وبين معرفة يقينية ، حيث ان الانسان منع من الثقة والطمأنينة الا (فى معرفته وتوحيده وتقديسه وتمجيده والرجوع اليه)(٥٩) ٠

وقد أثار الدكتور زكريا ابراهيم فكرة النسبية فى المعرفة(٦٠) الا أنه صورها على انها عامة دون تحديد لمجالها ، وقد استدل الدكتور على ذلك بتعليق التوحيدى على قول الامام على ان الحق لو جاء محضا لما اختلف فيه ذو حجا ، وان الباطل لو جاء محضا لما اختلف فيه ذو حجا ، ولكن أخذ ضغث من هذا وضغثمن هذا ٠٠٠ وعلق التوحيدى على ذلك بقوله : (ان هذا كلام شريف يحوى معانى سمحة فى العقل)(٦١) ٠

ويقول الدكتور زكريا ابراهيم تعقيبا على هذا (وتعليق التوحيدى على هذا القول المنسوب الى الامام انما يدلنا دلالة واضحة على ان فيلسوفنا كان يميل الى الظن بأن الحق لا يمكن أن يكون وقفا على قوم ، كما أن الباطل لا يمكن أن يكون حليفا لقوم ، وانما يأخذ كل قوم من الحق بنصيب ، الخ) ٠

وبالتالى فتعميم هذه الفكرة غير جائز لما ذكره مفكرنا نفسه من تحديد مجال الثقة أو اليقين فى المعرفة ، وانما الاختلاف ان جاء فى هذه الموضوعات فهو يأتى بعد اليقين (فى معرفته وتوحيده وتقديسه وتمجيده

---

(٥٩) الامتاع والمؤانسة : ج ١ ص ٤ ٠

(٦٠) زكريا ابراهيم : أبو حيان التوحيدى ، ص ١٥٥ ٠

(٦١) البصائر والذخائر : ج ١ أحمد أمين ، ص ٣٢ ٠ وانظر زكريا ابراهيم ص ١٥٣ - ١٥٤ ٠

والرجوع اليه) كما ذكر ، كما قد يأتي حول الموضوعات الأخرى للعلوم ، والا لما رفض التوحيدى كلام القائلين بتكافؤ الأدلة(٦٢) .

وقد ذكر التوحيدى أنه سمع أبا سليمان يقول (قال أفلاطون أن الحق لم يصبه الناس فى كل وجوهه ، ولا أخطاؤه من كل وجوهه ، بل أصاب منه كل انسان جهة قال : مثال ذلك عميان انطلقوا الى فيل ، فأخذ كل واحد منهم جارحة ، فجسها بيده ومثلها فى نفسه ، ثم انكفئوا ، فأخبر الذى مس الرجل أن خلقة الفيل طويلة ، مدورة شبيهة بأصل الشجرة والنخلة ، وأخبر الذى مس الظهر أن خلقته شبيهة بالهضبة والرابية المرتفعة ، وأخبر الذى مس مشفره أنه شيء لين لا عظم فيه ، وأخبر الذى مس أذنيه أنه منبسط رقيق يطويه وينشره . فكل واحد منهم قد أدى بعض ما أدرك ، وكل يكذب صاحبه ويدعى عليه الخطأ ، والغلط والجحد فيما يصفه من خلق الفيل . فانظر الى الصدق كيف جمعهم ، وأنظر الى الخطأ كيف دخل عليهم حتى فرقهم)(٦٣) . وهذه الآراء تدل دلالة واضحة على ما كانت تتمتع به جماعة السجستانى من سعة أفق وقدرة على تقبل الآراء المختلفة .

ولكن تعدد الآراء وزوايا النظر الى الموضوع الواحد لا ينصرف الى الموضوع نفسه ، أو أن الاختلاف حول الموضوع أو حول الحق يعنى أن الحق مختلف ، انما تختلف المذاهب والآراء ، فكأن الموضوع أو الشيء فى ذاته هو واحد من جهة ، ما هو ، ولكنه متعدد من جهة النظر اليه ، وبالتالى فمن الممكن معرفته ولكن لا تكون معرفة الحق أو الصدق حول موضوع لفرقة أو لمذهب بمفرده ، ولكن بمختلف الآراء حيث يصيب كل مذهب أو فرقة زاوية منه ، ولذلك فينسب الى أبى زكريا الصيمرى قوله ان (ليس الحق

---

(٦٢) زكريا ابراهيم : المرجع السابق ، ص ١٥٤ .

(٦٣) المقابسات : ص ٢٦٩ .

مختلفا فى نفسه بل الناظرون اليه انقسموا الجهات ، فقابل كل واحد منهم من جهة ما قابله ، فأبان عنه تارة بالاشارة اليه ، وتارة بالعبارة عنه ، فظن الظان ان ذلك صدر عن الحق ، وانما هو اختلاف ورد من ناحية الباحثين عن الحق)(٦٤) .

ويقرر مفكرنا أن الحق لا يكون حقا بكثرة معتقديه كما لا يصبح باطلا بقلة منتحليه ، وهنا نلمح ما قد يشير الى ارستقراطية التوحيدى الفكرية كما يسميها البعض ، ولكن ما هذه الارستقراطية ؟ فى رأيى أنه لو قلت أن ما قصده التوحيدى هو أن العلماء وأهل الفكر قد خصوا بشيء من الصواب، والوقوف على علومهم باعتبارهم مرجعا ، أو أن هؤلاء العلماء أرجح رأيا وأصوب حكما كان هذا القول صادقا لاتفاقه مع الواقع ، وهو ما يقصده التوحيدى مما يظهر فى كلامه من تعال أو تميز عن العامة ، فأرستقراطيته الفكرية هذه ، انما تنحصر بحق فى أن للبعض الميزة الفكرية والعلمية ، ولكن لا تعني أرستقراطية طبقية بغيضة ، أو موقفا لا انسانيا متعاليا ، يسلب الناس حقوقهم أو يقلل من انسانيتهم .

ومع ان التوحيدى لا يرى فى الكثرة وحدها دليلا كافيا على صحة رأى ما أو على حقيقة ، يرى فى نفس الوقت ان للاتفاق أهمية اذا جاء من جلة الناس وأفاضلهم ، وينسب الى ابن سوار هذا الراى لأن الحق (يكون متوقا بالبحث مجبورا بالفلى ، مصقولا على الزمان ، تلمسه كل يد وتجتليه كل عين ، ويسير ثباته على صورته الواحدة دليلا قويا ، وشاهدا زكيا ، على حقيقته ، لأنه يبرأ حينئذ من هوى صاحبه ، ويعرى من تعصب ناصره ، وتبقى صورته الخاصة ، وتجرى مجرى السبيكة التى لا تحتاج الى علاج المعالج، وتمويه المموه ، وانتقاد المنتقد ، وتنفيق المنفق ، وحيلة المحتال)(٦٥) .

---

(٦٤) المقابسات : ص ٢٢٠ .
(٦٥) المقابسات : ص ١٠٩ .

تقديره للعلم والعلماء :

ومن الطبيعى أن يحترم مفكر فى ثقافة التوحيدى الموسوعية المعرفة ويدعو الى التزود بها ، ويرى فيها أعلى المراتب وأشرفها ، فقيمة الثقافة وشرفها تعلو على القيمة المادية ، وأعمال الفكر وتحصيل العلم مزية تسبق التكالب على الدنيا وتحصيل الدينار ، ولذلك يدعو الى الثقافة فى مفهومها العام ٠ ذلك لأن فيها موعظة تنهى عن غرور الدنيا ، وفيها فضيلة يتحلى بها سكان الدنيا ، وبهذه الفضيلة يتحول الانسان معها الى دار القرار يقول (فصرف فهمك ، ونعم بالك فى طرف الحديث ، وملح النوادر ، وشريف اللفظ ولطيف المعنى ، فان لك بذلك مزية على نظرائك ، الذين أصبحوا متناحرين على الدنيا فى كسب الدوانيق والحيل والمخاريق ، وأصبحت أنت تلتمس موعظة تنهى نفسك بها عن غرورها ، وتتطلب فضيلة تتحلى بها بين سكان الدنيا ، وتتحول معها الى دار القرار)(٦٦) ٠

وهو يروى الكثير من الوقائع التى تشير الى احترام العلم والعلماء ، ومن ذلك ما جاء فى البصائر وقصة (أراد زيد بن ثابت أن يركب ، فدنا ابن عباس ليأخذ بركابه ، فقال تنح يا بن عم رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقال ابن عباس : هكذا أمرنا أن نفعل بعلمائنا : قال زيد : أدنى يدك منى ، فأدناها ، فقبلها ، وقال : هكذا أمرنا أن نفعل بأهل بيت نبينا)(٦٧) ٠

---

(٦٦) البصائر والذخائر : جـ ٣ تحقيق احمد أمين ، والسيد صقر ، ص ٣٦ - ٣٧ ٠
(٦٧) البصائر والذخائر : جـ ١ ص ٩٣ ٠

الفصل الخامس

الاغتراب في فكر التوحيدي

الاغتراب في فكر التوحيدي

الاغتراب لغة البعد عن الأهل والوطن(١) ، والاغتراب أيضا مقولة غير محددة المعالم يختلف معناها باختلاف استعمالها)(٢) .

والاغتراب أنواع فهناك الاغتراب القانوني ، والاغتراب السيكلوجي ، والاغتراب الديني ، والاغتراب الابداعي ، والاغتراب التكنولوجي ، والاغتراب الاقتصادي ، والاغتراب الاجتماعي . ومن الاغتراب ما هو مرذول ، ومنه ما هو مقبول(٣) . وقد اكتنف هذا المصطلح الكثير من الصعوبات والمشاكل حتى كادت الكلمة لكثرة (استعمالها واطلاقها للدلالة على كل شيء ، أن تكون خالية من المعنى لا تدل على أي شيء)(٤) . فللمصطلح اذا معان أكثر بكثير من بعض التحديدات التي تحصره فيها بعض المعاجم الفلسفية كالمعجم الفلسفي(٥) . حيث اقتصر على ذكر معنى المصطلح عند كل من هيجل وماركس ، وربما قصد بذلك الى أن هيجل كان أول من استخدم المصطلح استخداما منهجيا مقصودا ، ومفصلا(٦) ، ولكن المصطلح كان قد استخدم قبل هيجل(٧) .

---

(١) المعجم الفلسفي : مجمع اللغة العربية ، ص ١٦ .

(٢) الموسوعة الفلسفية العربية : مادة اغتراب ، ص ٧٩ .

(٣) محمود رجب : الاغتراب أنواع ، مجلة الفكر المعاصر ، مجلد ١ ، العدد الخامس ، يوليو ١٩٦٥ ، ص ١٩ - ٢٠ .

(٤) محمود رجب : الاغتراب ، منشأة المعارف ، ص ٩ .

(٥) مراد وهبه وآخرون : المعجم الفلسفي ، مادة اغتراب ، ص ٢٢ .

(٦) محمود رجب : المرجع السابق ، ص ١١ ، عبد المنعم الحفني : الموسوعة الفلسفية ، ص ٤٩ - ٥٠ .

(٧) محمود رجب : الاغتراب ، ص ١٢ .

وقد استخدم التوحيدى (الغريب والغربة) وسوف أعرض أولا لهذا المفهوم في الفكر الاسلامى وقد عالج الدكتور محمود رجب موضوع الاغتراب في الفكر الاسلامى ، فيشير الى أن الاغتراب لم يستخدم فى القرآن ولكنه الانسان عن الله ، ويرى أنه بتتبع قصة خلق آدم ، تظهر لنا ثلاثة أحوال : ذكر في أشعار الجاهليين قبل الاسلام ، ولكنه يركز على فكرة انفصال

اولا : خلق آدم قبل المعصية ٠

ثانيا : اقترابه من الشجرة ٠

ثالثا : هبوط آدم من الجنة ٠

ففى الحالة الأولى نميز ثلاث خصائص : الألوهية لخلق آدم على صورة الله ، والعلم ويتعلق بما وهبه الله لآدم من علم ، والثالث القوة وهو سيطرة الانسان وسيادته على الأرض والسماء فى معنى الاستخلاف ٠

ولكن نلاحظ فى هذا الرأى ما لا يقره الاسلام ، وكيف لا وهو يقول فى مسألة الألوهية (ولأن الانسان يتصف بالألوهية ، فقد أمر الله الملائكة بعبادته)(٨) ٠ ويستشهد بقوله تعالى (واذ قلنا للملائكة أسجدوا لآدم فسجدوا)(٩) ٠

والغريب أن يذهب الدكتور الى هذا التفسير ، ولعل السبب فى ذلك ما فهمه من فعل (سجد) على انه سجود الصلاة ، ولكن حتى مع ذلك فقد غالى حيث ذهب من سجود الصلاة الى العبادة ، مع ان (سجد) لا تعنى هذا المعنى فقط ولكنها تعنى خضع وتطامن ، ومنها سجود السفينة للريح : أطاعتها ومالت بميلها(١٠) ، وقد قيل أيضا ان الطاعة كانت لله

---

(٨) محمود رجب : المرجع السابق ، ص ١٧٥ ٠

(٩) سورة البقرة : الآية ٣٤ ٠

(١٠) انظر المعجم الوسيط ، ومختار الصحاح ، وغيرهما ٠

والسجدة لآدم ، وقيل انه سجود تحية وسلام واكرام كما قال تعالى (ورفع أبويه على العرش وخروا له سجدا)(١١) . وقد قيل أيضا (السجود فى الأصل كذلك مع تطامن ، وفى الشرع وضع الجبهة على قصد العبادة ، والمأمور به اما المعنى الشرعى فالمسجود له فى الحقيقة هو الله ، وجعل آدم قبله سجودهم تعظيما لشأنه أو سببا لوجوبه كما جعلت الكعبة قبلة الصلاة والصلاة لله فمعنى أسجدوا له أى اليه وأما المعنى اللغوى وهو التواضع لآدم تحية وتعظيما له كسجود اخوة يوسف له)(١٢) . والحال الثانى فقد جاءت فيه الثنائية ثم الافتراق ، حيث حل الخجل محل الحب .

وفى الحال الثالث : جاءت الكثرة بعد الثنائية فمن الطمأنينة الى الحيرة والقلق . وبالتالى يرى الدكتور أنه بنزول الانسان على الأرض اعتبر الانسان فى التصور القرآنى — موجودا فى أزمة — والغريب انه يقول التجارب الثلاث، ثم أنواع النفوس الثلاثة ، ومناطق الوجود الثلاث ، السماء والأرض وما بينهما(١٣) ، ألا يوحى ذلك بمحاولة لايجاد ثلاثية فى التصور الاسلامى .

ثم يقول (وتلخيصا لما سبق نستطيع أن نقول ان الانسان بحسب التصور القرآنى قد اغترب عن الله ، حينما عصى أمر ربه ، وأكل من الشجرة المحرمة ، فهبط من السماء وصار موجودا — على الأرض — ليعيش أزمة ، منتظرا عون الله ولطفه حتى يهديه سواء السبيل وتكون اليه الرجعى آخر الأمر)(١٤) . ولكن الله يمد الانسان بعونه فى أزمته هذه . (فاذا

---

(١١) انظر مختصر بن كثير ، محمد على الصابونى ، جـ ١ ص ٥٣ . وذهب للقول بانه سجود تحية — الجلالين .

(١٢) سليمان بن عمر العجيلى الشهير بالجمل — الفتوحات الالهية — بتوضيح تفسير الجلالين للدقائق الخفية ، جـ ١ ص ٤٠ ، مطبعة عيسى البابى الحلبى .

(١٣) محمود رجب : الاغتراب ، ص ١٧٧ — ١٧٨ .

(١٤) محمود رجب : الاغتراب ، ص ١٧٩ .

كان هذا الانســان قد اغترب عن الله ، فان الله لم يغترب عن الانسان)[١٥] .

ولكن لا أوافق على ما ذهب اليه الدكتور فى هذا التصور لمفهوم الاغتراب في الاســلام ، اذ لا بد من الالتزام بالروح العامة للفكر الاسـلامى ، فالقول بأن الله لم يغترب عن الانســان ، وما جاء فى هذا التصور من مفاهيم مسيحية - كفكرة الخطيئة - وفكرة الخلاص - واذا كان الصـوفية قد عبروا عن التبرم بالجسـد أحيانا ، والرغبة فى الإنطلاق والتحرر من حدود الجسـد ، وان كان الاســلام قد تحدث عن النفس الأمارة ، واللوامة ، فلا علاقة لذلك بفـكرة الخطيئة الأولى ، ولا بفكرة الخلاص بالتالى ، وهو ما نلمح آثاره فى إجتهاد الدكتور حيث يقول (وعلى هذا ففى استطاعتنا أن نقول أن الايمان من قبل الانسـان والرحمة من قبل الله يقومان وفقا لروح القـرآن فى مقابل الاغتراب وكفيلان بالقضاء عليه)[١٦] .

ومع هذا النص ينهار التصـور - أو التفسير - كله اذ يصـبح على أحسن الفروض - تفسيرا اسـلاميا لاغتراب غير المؤمن ، أما المؤمن فايمانه من جهة ورحمة الله من جهـة ثانية تقضى على هذا الاغتراب - كما تصـور الدكتور - فهو تفسير لاغتراب الانسـان غير المؤمن - لا تفسير للاغتراب فى الاســلام - اذ النتيجـة اللازمة عن كـلام الدكتـور : انه مع الايمـان لا اغتراب .

وقدم الدكتور فتح الله خليف بحثا عن الاغتراب فى الاسـلام ، وقد بدأ الدكتور بعرض حديث الرسول صلى الله عليه وسلم (بدأ الاسـلام غريبا وسيعود غريبا كما بدأ ، فطوبى للغرباء)[١٧] .

---

(١٥) محمود رجب : الاغتراب ، ص ١٧٩ .

(١٦) محمود رجب : الاغتراب ، ص ١٨٠ .

(١٧) فتح الله خليف : الاغتراب فى الاسلام - مجلة عالم الفـكر - المجلد العـاشر ، العدد ١ - ص ، ١٩٧٩ .

وقد فسر ذلك بأن الاسـلام عندما جاء كان المستجيب لدعوته غريبا بين أهله وعشيرته وقبيلته ، يتحمل الأذى ، ويضطر للهجرة والغربة ثم عندما انتشر الاسـلام وقوى المسـلمون زالت الغربة ، حتى اذا أخذ الاسـلام فى الضعف وبدأت الفتنة والدنيا تشغل الناس ، حتى (عاد الإسـلام غريبا كما بدأ حين تفشت فى المسـلمين فتنة الشبهات والشهوات)(١٨) . وهو ما حذر القـرآن منه ، وبعد ذلك يحاول أن يحدد معنى للاغتراب فى الاسـلام فيقول (وعلى ذلك يكون الاغتراب بالمعنى الإسـلامى اغترابا عن الحيـاة الاجتماعية الزائفة الجارفة واغترابا عن النظام الاجتماعى غير العادل ، فالغرباء قاوموا الحيـاة ومغرياتها بطريقة ايجابية سـلبية فقهروا السلطتين جميعا ، سلطة الحـكام وسلطة النفس ، بترويضها على الطاعات والمجاهدات واعتزالهم عن الناس . فحل النظـام الروحى الداخلى الذى يشيع فى النفس الشعور بالأمن والأمان محل النظام السـياسى الخارجى الذى أدخل الرعب والخوف فى قلوب المسلمين بعد أن تفشت بينهم فتنة الشهوات وفتنة الشبهات)(١٩) .

والاسـلام عنده يميز بين ثلاثة مسـتويات وهى المسـلم والمؤمن والعالم ، ومن هنا يجعل الدكتور ثلاثة مستويات فى الاغتراب :

الدرجة الأولى : اغتراب المسـلم بين الناس .

الدرجة الثانية : اغتراب المؤمن بين المسـلمين .

الدرجة الثالثة : اغتراب العالم بين المؤمنين(٢٠) .

ويذكر تعريفا للهروى الأنصـارى للاغتراب بأنه (أمر يشـار به الى الانفراد على الأكفاء) وبالتالى يكون لدينا انفراد على ثلاثة أوجه ، انفراد

---

(١٨) فتح الله خليف : المرجع السابق ، ص ٨٤ - ٨٥ .
(١٩) فتح الله خليف : المرجع السابق ، ص ٨٨ .
(٢٠) فتح الله خليف : المرجع السابق ، ص ٩٢ .

بالجسم وهو غربة عن الوطن مشترك بين الناس ، أو بالأفعال وهو غربة أهل الصلاح والتقوى ، وغربة الهمة وهى الغربة الباطنة غربة الصوفية أصحاب المعرفة الذوقية(٢١) ٠

والواقع ان هذا التعريف قريب الى حد كبير من روح الاسلام أكثر من التصور الذى قدمه الدكتور محمود رجب ، وربما كان قريبا من مفهوم التوحيدى ، كما سيمر ، وان كان التوحيدى يكاد يكون له من غربته نصيب من حيث التجربة ، حتى وصل الى الاغتراب الصوفى أو غربة الهمة ، تلك التى يعرفها الهروى فيما نقل عنه الدكتور فتح الله (غربة طلب الحق ، وهى غربة العارف لان العارف فى شاهده غريب ، ومصحوبة فى شاهده غريب ، وموجودة فيما يحمله علم أو يظهره وجد ، أو يقوم به رسم أو تطبقه اشارة أو يشمله اسم غريب ، فغربة العارف غربة الغربة ، لانه غريب الدنيا والآخرة)(٢٢) ٠ ولكن يجب أن نلاحظ (أن الاغتراب ليس مرضا ، كما أنه ليس نعمة علوية ، ولكنه شئنا أم أبينا سمة جوهرية للوجود الانسانى)(٢٣) ٠

وقد أشار شاخت الى (الاغتراب بمعنى الغربة بين البشر يستمد استخداما معياريا ثالثا للفظى الاغتراب ويغترب ـ وهو الاستخدام الوحيد الذى يمكن أن يوصف بأنه استخدام عادى من الاستخدام اللاتينى الجارى ، ويمكن أن يفيد الفعل Alinere معنى التسبب فى فتور علاقة ودية مع شخص آخر أو فى حدوث انفصال أو جعل شخص ما مكروها)(٢٤) ٠

---

(٢١) فتح الله خليف : المرجع السابق ، ص ٩٣ ٠
(٢٢) منازل السائرين : جـ ٣ ص ١٢٨ ، نقلا عن المرجع السابق ، ص ١٠٩٤ ٠
(٢٣) والتر كاوفمان : تصدير ـ الإغتراب ، لريتشارد شاخت ، ترجمة كامل يوسف حسين ، ص ٧ ٠
(٢٤) ريتشارد شاخت : الاغتراب ، ترجمة كامل حسين ، ص ٦٥ ٠

ولا شك ان حياة التوحيـدى ، وتجربته فى دنيا الناس ، وكذلك تجربته الروحية ، لهما أبعد الأثر فى احساسه هذا بالاغتراب ، وقد لاحظ الدكتور عبد الرحمن بدوى هذا ، مع ملاحظته تكوين التوحيـدى الفنى ، والوجودى ، الذى يجعل أقل الحوادث عنده حدث الأحداث ، اذ ان كل حادث عند مثل هؤلاء ، رمز كما يقول جيته ، ولـذا راح الدكتور يتلمس هذا فى أصله وقد اعتبره من الموالى الذين اختلطت فيهم العناصر والدماء فكونت مركبا غريبا على أنه كان يشعر بواشجة قربى مع الغرباء والأفاقين(٢٥) .

- **وثانيا :** لأنه نشـأ فى أسرة تشتغل بالتجارة ، وطبيعة التجارة أشد ما تكون تنافرا مع الثقافة بالمعنى الرفيع)(٢٦) .

وقد تحدث التوحيـدى عن الغريب والغربة ، أو الاغتراب فى أنواع كثيرة ، فقد أحس بأنه غريب فى كل شىء ، غريب فى وطنـه وغريب عن أحبابه وغريب عن كل شىء فى الوجود ، ولكننا نلمح فى (الامتاع والمؤانسة) فى حديث التوحيـدى عن معـانى الغربة ما يقترب مما ذهب اليه الدكتور فتح الله . فالتوحيـدى يذكر حديث الرسول صلى الله عليه وسلم (لا يزداد الأمر الا صـعوبة ، ولا الناس الا اتباع هوى ، حتى تقوم الساعة على شرار الناس) وقال أيضا (بدأ الاسـلام غريبا ، وسيعود كما بدأ غريبا ، فطوبى للغرباء من أمتى)(٢٧) .

وقد سأل مفـكرنا ابن الجلاء الزاهد : وما صفة هذا الغريب ؟ ويجيب على لسان ابن الجلاء بقوله (يا بنى هو الذى يفر من مدينة الى مدينة ، ومن

---

(٢٥) عبد الرحمن بدوى : مقدمة الاشارات الالهية ، ص ٧ ، الطبعة الثانية .
(٢٦) عبد الرحمن بدوى : مقدمة الاشارات الالهية ، ص ٧ ، الطبعة الثانية .
(٢٧) الامتاع والمؤانسة : جـ ٢ ص ٧٨ .

قلة الى قلة ، ومن بلد الى بلد ، ومن بر الى بحر ، ومن بحر الى بر ، حتى يسلم ، وانى له بالسلامة مع هذه النيران التى قد طافت بالشرق والغرب ، وأتت على الحرث والنسل ، فقدمت كل أفوه ، وأسكتت كل ناطق ، وحيرت كل لبيب ، وأشرقت كل شارب ، وأمرت على كل طاعم ، وان الفكر فى هذا الأمر لمختلس للعقل وكارث للنفس ، ومحرق للكبد)(٢٨) • مما يعنى اغترابا عن الحياة الاجتماعية الزائفة ، واغترابا عن النظام الاجتماعى غير العادل ويكون اغتراب المسلم الذى يشعر بهذا وسبط الناس وفى وسط الفساد الذى يعم •

ويعرض التوحيدى فكرته عن الغريب ، والغربة ، والاغتراب ، ويوضح بداية منهجه ، فهو اما معرض ، واما مصرح ، واما مبعد ، واما مقرب(٢٩) ، وهو يفرق بين مفهومه للغريب ، وبين مفهوم شائع ، فيذكر أبياتا من الشعر ، وتعريفات ، ثم يوضح فكرته ورأيه فى التعريف الذى يقال عن الغريب وهو :

ان الغريب بحيث منّا	حطت ركائبه ذليل
ويد الغريب قصيرة	ولسانه أبدا كليل
والناس ينصر بعضهم	بعضا وناصره قليل(٣٠)

هذا التعريف للغريب غير ما يشرحه التوحيدى ، وهو المعنى الوجودى للغربة • فالمعنى الذى ذهب اليه الشاعر هى غربة من بعد عن وطنه ، اذ كما يقول التوحيدى انه (وصف غريب نأى عن وطن بنى بالماء والطين ، وبعد عن آلاف له عهدهم الخشونة واللين ، ولعله عاقرهم الكأس

---

(٢٨) الامتاع والمؤانسة : جـ ٢ ص ٧٩ •
(٢٩) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٨٠ •
(٣٠) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٨١ •

بين الغدران والرياض ، واجتلى بعينه محاسن الحدق المراض ، ثم كان عاقبة ذلك كله الى الذهاب والانقراض)(٣١) .

ثم يذكر تعريفا آخر فى البيت التالى :

بم التعلل لا أهل ولا وطن ولا نديم ولا كأس ولا سكن

وهو يذكر ان الغربة التى ذهب اليها الشاعر هى أيضا غير ما يعنيه. (هذا وصف رجل لحقته الغربة ، فتمنى أهلا يأنس بهم ، ووطنا يأوى اليه ، ونديما يحل عقد سره معه ، وكأسا ينتشى منها ، وسكنا يتوادع عنده)(٣٢) . ونستطيع أن نتلمس غربة التوحيدى فى عقليته القلقة المتسائلة ، وفى ميله الروحى العميق ، وتعلقه بالصوفية ، وقد عاش التوحيدى منبوذا غريبا ، ولكنه فى غربته الاجتماعية ، لم يكن يحيا فراغا ، بل كان يحيا فكرا خصبا ، وحياة مليئة بالتأمل ، ونفسا استشرفت الوصل والاتصال بسر الكون ، مبدعه وخالقه ولذلك ، فلا عجب وقد عاد من كل ألوان الغربة ، ان ركن الى التصوف ، والى المناجاة الصوفية ، ومفكرنا يصف لنا أحوال الغريب ، وانما هو يصف غربته وحاله يقول (فأين أنت عن قريب قد طالت غربته فى وطنه ، وقل حظه ونصيبه من حبيبه وسكنه ؟ وأين أنت عن غريب لا سبيل له الى الأوطان ، ولا طاقة به على الاستيطان ؟ قد علاه الشحوب وهو فى كن ، وغلبه الحزن حتى صار كأنه شن)(٣٣) .

وهذا الغريب فى كل أحواله :

ان نطق نطق حزيان منقطعا وان سكت سكت حيران مرتدعا ، وان

---

(٣١) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٨٣ .
(٣٢) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٨٣ .
(٣٣) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٨١ .

قرب قرب خاضعا ، وان بعد بعد خاشعا ، وان ظهر ظهر ذليلا ، وان توارى توارى عليلا ، وان طلب طلب واليأس غالب عليه ، وان أمسك أمسك والبلاء قاصد اليه ، وان أصبح أصبح حائل اللون من وساوس الفكر ، وان أمسى أمسى منتهب السر من هواتك الستر ، وان قال قال هائبا ، وان سكت سكت خائبا ، قد أكله الخمول ، ومصه الذبول ، وحالفه النحول ، لا يتمنى الا على بعض بنى جنسه ، حتى يفضى اليه بكامنات نفسه ، ويتعلل برؤية طلعته ، ويتذكر بمشاهدته قديم لوعته ، فيثر الدموع على صحن خده طالبا للراحة من كده)(٣٤) ٠

والغريب عنده غريب عن كل شىء ، غريب حتى فى غربته ، ولذلك يقول (وقد قيل ، الغريب من جفاه الحبيب ٠ وأنا أقول : بل الغريب من واصله الحبيب ، بل الغريب من تغافل عنه القريب ، بل الغريب من حاباه الشريب ، بل الغريب من نودى من قريب ، بل الغريب من هو فى غربته غريب ، بل الغريب من ليس له نسيب ، بل الغريب من ليس له من الحق نصيب ، فان كان هذا صحيحا ، فتعال حتى نبكى على حال أحدثت هذه الهفوة وأورثت هذه الجفوة)(٣٥) ٠

ويتحدث التوحيدى عن الغريب بحرارة ، واحساس عميق ، بقسوة الغربة ، وألم الغريب الذى (غربت شمس جماله ، واغترب عن حبيبه وعذاله ، واغرب فى أقواله وأفعاله ، وغرب فى ادباره واقباله)(٣٦) ٠ وهذا الغريب هو (من نطق وصفه بالمحنة بعد المحنة ، ودل عنوانه على الفتنة عقب الفتنة ، وبانت حقيقته فيه فى الفينة بعد الفينة ٠ الغريب

---

(٣٤) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٨١ ٠
(٣٥) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٨١ — ٨٢ ٠
(٣٦) الاشارات الالهية : ص ٨٢ ٠

من أن حضر كان غائبـا ، وان غـاب كان حاضرا . الغريب من ان رايـه لم تعرفه ، وان لم تره لم تستعرفه)(٣٧) . والغريب حزين بل اكتنفته الأحزان ، واشتملت عليه الآشجان ، وتحكمت فيه الأيام ، والحسرات قد ملأت حياته وشتته الزمان والمكان ، وهذا الغريب لم يترك بلده ولا مسقط رأسه ، وانما (أغرب الغرباء من صار غريبا فى وطنه ، وأبعد البعداء من كان بعيـدا فى محل قربه)(٣٨) . هذا الغريب منبوذ فاذا ذكر الحق هجـر واذا دعا اليه هجر (يا رحمتا للغريب أطال سفره من غير قدوم ، وطال بلاؤه من غير ذنب واشـتد ضرره من غير تقصير ، وعظـم عنـاؤه من غير جدوى)(٣٩) .

ويسـتمر التوحيـدى فى وصـف الغريب . وأسـلوب التوحيـدى لا يغنى عنه فى حرارة الوصف ، ورقة الاحساس ، أى تعبير آخر . والغريب اذا قال لم يسمعوا له ، وان رأوه لم يلتفت اليه أحد ، انه اذا تنفس أحرقه الأسى والأسف ، بل وان كتم نفسه آكمده الحزن (الغريب من اذا أقبل لم يوسع له ، واذا أعرض لم يسأل عنه ، الغريب من اذا سأل لم يعط ، وان سكت لم يبدأ)(٤٠) .

ويصرح التوحيـدى بغربته بقوله (اللهم انا قد أصبحنا غرباء بـين خلقك)(٤١) . وغربته تتصل بتصوفه ودينه ، فهو يربط اذا بين هـذا الاحساس بالغربة وبين شعوره الدينى واتجاهه نحو الله ، ولذلك يقـول

---

(٣٧) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٨٣ .
(٣٨) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٨٣ .
(٣٩) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٨٣ .
(٤٠) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٨٣ .
(٤١) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٨٤ .

(اللهم انهم عادونا من أجلك لأنا ذكرناك لهم فنفروا ، ودعــوناهم اليك فاستكبروا ، وأوعدناهم بعذابك فتحـيروا ، ووعدناهم بثوابك فتحـيروا ، وتعرفنا بك اليهم فتنكروا ، وصناك عنهم فتنمروا)(٤٢) . ثم هو يقــدم تعريفا آخر للغريب فيقول (يا هـذا ، الغريب فى الجملة من كله حرقه ، وبعضه فرقه ، وليله أسف ، ونهاره لهف ، وغداؤه حزن ، وعشاؤه شجن ، ورؤاه ظنن ، وجميعه فتن)(٤٣) .

وأيضا : الغريب – اذا دعا لم يجب ، واذا هاب لم يهب ، الغريب من اذا استوحش استوحش منه ، استوحش لأنه يرى ثوب الأمانة ممزقا ، واستوحش منه لأنه يجد لما بقلبه من الغليل محرقا)(٤٤) .

ثم يعطى المعنى أو المدلول الصوفى للغريب فيصفه بأنه (الغريب من أخبر عن الله بأنباء الغيب داعيا اليه ، بل الغريب من تهالك فى ذكر الله متوكلا عليه ، بل الغريب من توجه الى الله قاليا لكل من سواه ، بل الغريب من وهب نفسه لله متعرضا لجدواه)(٤٥) .

وهذا الغريب الذى قد توكل على الله وتوجه اليه ووهب نفسه له ، قد يشكو حبيبه ، ولكن هذه الشكوى ليست لأحد ، بل هى نجوى للحبيب ، فغربته فى الحضرة ، غربة أطيب من الوطن وغضب أحلى من الرضا ، وحرمان ولكنه أروح من العطاء ، وجفاء ألطف من البر(٤٦) ، فهنا حال آخر من الغربة غربة عن الخلق ، وتلذذ بالحق ، والغريب يستأنس بالله (يا هذا : ان كنت

---

(٤٢) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٨٤ .
(٤٣) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٨٤ .
(٤٤) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٨٤ .
(٤٥) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٨٤ .
(٤٦) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٨٥ .

ظامئا فرد ولو حبوا ، وان كنت غريبا فاستأنس فلك المثوى ، وان كنت عليلا فصف ما بك فانك تشفى ، وان كنت فقيرا فتعرض فلك الغنى وما فوق الغنى ٠٠)(٤٧) ٠

وهكذا فهذا الاغتراب محمود وليس بمرذول ، وهـذا الغريب الذى أخبر عن الله بأنباء الغيب ٠٠٠ الخ ٠ أدخل اذن أو أقرب الى غربة الهمة التى وصفها الهروى : لأنه (ان كان لك فيه نصيب فأنت حبيب ، وان لم يكن لك منه نصيب فأنت غريب)(٤٨) ٠

وبذلك نصل الى التصوف وهو آخر مراحل التوحيدى الفكرية ، وهو الطريق الذى اختاره وانتهى اليـه ، وان ظل فكره وآراؤه الأساسية فى المرحلة الثانية حول الفلسفة ، وعلم الكلام ، الخ كما هى ٠ ولكنه تخلص من مرحلة الشك أو التوقف عن الحكم ٠

---

(٤٧) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٢٠٦ ـ ٢٠٧ ٠
(٤٨) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٣٢١ ٠

الفصل السادس

الأخــــلاق

- التربية
- الأخلاق وقوى النفس
- الأخلاق ـ والخلق
- من الأخلاق الإنسانية العامة
- فى العلاقة بين العقل والمــال وبين الأخلاق
- نقـــــد
- مصدر الأخلاق
- الموقف من الفحش إخلاقيا وفنيا

الأخـــلاق

اذا كان المسلم يدفعه ايمانه الى آفاق روحية رحبـة ، حيث يتطلع الى عالم آخر أسمى وأكثر دواما واستمرارية من عالمه الأرضى المحـــدود ، فان ايمانه هـــذا سرعان ما يعود به الى الأرض ليتلمس خطاه ، حيث المسالك العسيرة واليسيرة وحيث تعـدد الامكانات ، وحيث الاختيــار بما يعنيه من مسئولية ، بل حيث تقـــع على عاتقـه الإمانة ، وحيث تكون الخـلافة بكل ما يحيط بها من محاذير ومخاطر ، ومن شرف وتكريم ، فى نفس الوقت . لهذا ارتبطت الأخلاق بالدين ، والاسلام فيه الشق النظرى فى الأخلاق أى المبادىء أو الرؤية العامة التى يستند اليها الانسان فى سلوكه ، وفيه فى الوقت نفسه الجانب العملى ، والقرآن الكريم فيــه من الآيات الـكثير الذى يدل على ذلك . وقد حدد القرآن الكريم الفضائل التى يجب على المؤمن أن يتحلى بها ، وكذلك الرذائل التى يجب أن يستنكرها ويتجنبهـــا ، وغاية الاسلام تحقيق أعلى الفضائل فى الانسان ، ولذلك قال الرسول صـلى الله عليه وسلم « انما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق » .

وبالتالى فتحقيق الخلافة لا يتم الا داخل منظور أخلاقى ، وبالرغم من عناية الاسلام بهذا حيث حدد لنا القرآن والسنة هـذه المفاهيم النظرية . كما صور لنـــا السلوك العملى أو المواقف الأخلاقية ممثلة فى شخصـيات الأنبياء والصـالحين ، وكذلك المفسدين والظـالمين .. الخ ، مقترنة دائمـا بتحديد لمفاهيم الفضائل والرذائل . أقول : بالرغم من كل هـذا وبالرغم من ارتباط الأخلاق بالدين ارتباطا قويا ، لم يحظ هـذا الجانب بالعنـاية الكافية التى تتناسب واهميته ، حتى (تكاد تكون الفلسـفة الأخلاقية من

أقل فروع الفلسفه حظا من عنايه الدارسين والمؤرخين للثقافة الاسلامية الاقدمين والمحدثين على السواء ، فابن خلدون فى الفصل السادس من مقدمته حيث تناول (العلوم وأصنافها والتعليم وطرقه وسائر وجوهه) ذكر علوم العرب جميعا دون أدنى اشارة للاخلاق ، كذلك لا يذكر ابن صاعد الاندلسى فيما ذكره عن علوم العرب شيئا عنها(١) .

وقد ناقش الدكتور أحمد محمود صبحى هذه القضية ، وعرض لآراء الباحثين حولها(٢) .

واذا نظرنا فى فكر التوحيدى ، وجدنا مفكرنا قد اهتم بالأخلاق اهتماما بالغا ، وليس أدل على ذلك من تناوله لهذه المشكلة فى معظم كتبه ، حتى حظيت بأجزاء كثيرة منها ، هذا بالاضافة الى رغبته فى كتابه « رسالة فى الأخلاق » ربما كان يريد بهـا أن يبلور آراءه المتفرقة فى بنية فكرية واحدة ، الدليل على ذلك قوله :

(وفى الأخلاق كلام واسع نفيس على غير ما وجدت كثيرا من الحكماء يطيلون الخوض فيه ، ويعوضون المرام منه بتأليف محرف عن المنهج المألوف ولو ساعد نشاط ، والتأم عتاد ، وقيض معين ، وزال الهم بتعذر القوت لعلنا كنا نحرر فى الأخلاق رسالة ، واسطة بين الطويلة والقصيرة يستفاد منها ما وضح لنا بالمشاهدة والعيان وبالنظر والاستنباط ، ولكن دون ذلك أرق ثقيل ، وعوق طويل ، والله المستعان)(٣) .

---

(١) أحمد محمود صبحى : الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الاسلامى ، ص ١٣ .

(٢) انظر المرجع السابق : الباب الأول ، ص ١٣ - ٣٧ . وانظر أيضا : د. حامد طاهر ، مدخل لدراسة الفلسفة الاسلامية ، ص ٢٨ - ٣١ وأيضا ص ١٠٧ - ١٠٨ .

(٣) الصداقة والصديق : ص ٧٣ .

وكذلك يدرك التوحيدى ما فى الموضوع من غموض وصعوبة (فأسرار الانسان فى أخلاقه كثيرة وخفية ، وفيها بدائع لا تكاد تنتهى ، وعجائب لا تنقضى)(٤) وهو يربط بين الأخلاق والدين والعمل تأكيدا على ارتباط هذه المفاهيم وارتكازها على محاور أساسية ، ولذلك يقول (ولو ميزنا الأخلاق بالشرح فى هذا المكان للزم أيضا أن يشرح الدين والعمل وجميع ما سلف اللفظ به وأتى الذكر عليه)(٥) .

وعندما يكتب التوحيدى فى الأخلاق فهو يستفيد ويجمع بين النظر والتأمل العقلى والمعرفى ، وبين الخبرة المتصلة بالواقع الحى المعاشى كشأنه فى تناوله لشتى الموضوعات الأخرى ، فهو يستند فى تدليله على صحة آرائه بالجانبين سواء على لسانه أو منسوبا لغيره .

وفى مثالب الوزيرين يعرض التوحيدى مفاهيمه الأخلاقية ، ولكنه لا يتعرض لذلك مباشرة ، بل هو يعرض لهذه الموضوعات من خلال تناوله بالنقد للصاحب بن عباد ، وابن العميد (الأب أبو الفضل — والابن أبو الفتح) . ويؤكد مفكرنا فى كتابه هذا على الآتى :

١ — ان كل انسان من الممكن نقده من زاوية أخلاقية .

٢ — شرعية الثلب دينيا وأخلاقيا وخاصة فى حق الشخصيات العامة بل وضرورة هذا للمصلحة العامة .

ويدافع التوحيدى عن آرائه هذه ، ويؤيدها بالحجج الدينية والتاريخية والعقلية . فهو يطرح الجانب العملى فى الأخلاق ومن زاوية الاستهجان يتعرض للاستحسان .

---

(٤) الامتاع والمؤانسة : جـ ٢ ص ٤٥ .

(٥) رسالة الحياة ، ص ٥٨ .

ولابد عند مفكرنا من المعرفة بأحوال النفس المختلفة ، معرفة تفرق وتوازن بين خلق وخلق ، وهذه المعرفة ثمرتها (السلامة فى الدنيا والكرامة فى الآخرة)(٦) .

والتوحيدى يجعل من أحوال الدنيا أصولا تثبت عليها فاذا أوضحناها وعرفناها كان من نتيجة ذلك النجاح العملى ، لأنه يترتب على المعرفة بأحوال الدنيا وأركانها معرفة ما يترتب على كل . وبالتالى يكون (الاقدام على ثقة بالظفر والنكول عن الاطلاع على الغيب)(٧) .

والقاعدة فى الدنيـــا أن (كل من كان نصيبه من الـكيس والحزامة أكثر . كان قسطه من النفع والعائدة أوفر ، وكل من كان حظه من العقل والتأييد أنزر ، كانت تجاربه فيها أخسر ، وعاقبته فيها أعسر)(٨) .

وواضح أن الخسارة والمكسب هنا لا تنصرف الى المعـــاش الدنيوى فقط ، ولكن أيضـا الى المعنى الدينى والأخـلاقى أو الى الآخرة أكثر ، ومن هذا يأتى التفاوت بين البشر الأخيار والأشرار وبـين السفلة وذوى الأقدار (وهو باب ينظم الصدق والكذب فى القول والخير والشر فى الفعل ، والحق والباطل فى الاعتقاد والراحة والسكون فيما بان ووضح ، والقناعة والصبر فيما نأى ونزح)(٩) .

ويظهر البعـد الأخـلاقى فى موقف التوحيدى من الوزيرين من خلال الاستهجان ـ والاستحسان ـ وان غلب الاستهجان ، ونستطيع أن نتعرف

---

(٦) مثالب الوزيرين : ص ٢ .

(٧) مثالب الوزيرين : ص ٣ .

(٨) مثالب الوزيرين : ص ٢ ـ ٣ .

(٩) مثالب الوزيرين : ص ٣ .

على القيم الأخلاقية في فلسفته ومنظوره ، ويستخلص الدكتور عبد الرحمن بدوى من كلام لـ « لوسن » ان (ماهية الضمير الأخلاقي مزدوجة ويقوم في الاستحسان والاستهجان أو الموافقة وعدم الموافقة
L'approbation et la resprobation

والأخـــلاق تبدأ حين يـــكون ثم موافقة أو عـــدم موافقـــة اقرارا واستهجانا)(١٠) . فاللوم مهمة أخلاقية ، وليست مهمة العالم الذى عليه أن يثبت الصواب أو الخطـأ عن طريق البرهنة أو التفنيد ، والفنان أيضـا انما هو مستغرق في الجانب الجمـالى لكنه لا يبرىء ولا يدين فهـذا مهمـة أخلاقية(١١) .

ودعوى التوحيد التزام تقديم البرهان والعيان تضيف تأكيدا لمفاهيمه الأخلاقية ، ويقول (كيف يستحى من الحق وان كان مرا ؟ أم كيف يعتذر عن الصدق وان كان موجعا ؟ هذا ما لا يكلفه حكيم ولا يأمر به مرشد ، ولا يحث عليه ناصح) .

ومن هنا نجد أن الموقف الأخلاقى هو الذى يملى عليه ، فكأن الضمير يدفعه دفعا لابراز هذه المفاهيم فى تجسيداتها العيانية فى أشخاص بعينهم .

ولمـا كان العقل عنـد مفكرنا يحظى بتقديره ويعترف له بأهميتـه ، فالعقل أساس وركن يعول عليه والدليل على قيمته عنده أن من فقده يسقط عنه التكليف ، فالعقل أســـاس هام فى الأخلاق والمعرفة الانسانية فبـه (يعرف الدين ويقوم الخلق ، ويقتبس العلم ، ويلتمس العمـل الذى هـو الزبدة ، وقد يعدم العمل والعقل موجود ، وقد يفقد الخلق والدين ثابت ،

---

(١٠) عبد الرحمن بدوى : الأخلاق النظرية ، ص ٥٧ ـ ٥٨ .
(١١) المرجع السابق ، ص ٥٨ .

فليس الأصل كالفرع ، ولا الأول كالثانى ، ولا العللة كمجلوب العلة ، ولا ما هو قائم كالجوهر كما هو دائر كالعرض)(١٢) . فبعد العقل يأتى الدين والخلق ، والثلاثة دعائم العالم ، وأركان الحياة ، وأمهات الفضائل ، وأصول مصالح الخلق فى المعاش والمعاد وذلك (لأن الدين جماع المراشد والمصالح ، والخلق نظام الخيرات والمنافع والعلم رباط الجميع)(١٣) .

والعلم مهم للدين ، فبه يصح ، ومهم أيضا للخلق فبه يظهر ، ولكن لابد من العمل للعلم لأنه به يكمل(١٤) فهنا تأكيد آخر على أهمية العمل . وللعلم والعمل أهمية كبرى بعد العقل الذى هو الضرورة الكبرى ، ويقدم مفكرنا صورة للمؤمن الفائز فيقول (فمن سلم دينه من الشك واللحاء ، وسوء الظن والمراء ، وثبت على قاعدة التصديق ، بمواد اليقين الذى أقر به البرهان ، وطهر خلقه من دنس الملال ، ولجاج الطمع ، وهجنة البخيل ، وكان له من البشر نصيب ، ومن الطلاقة حظ ، ومن المساهلة موضع ، وحظى بالعلم الذى هو حياة الميت ، وحلى الحي ، وكمال الانسان فقد برز بكل فضل ، وبان بكل شرف ، وخلا عن كل غبارة ، وبرىء من كل معابة ، وبلغ الخير الأشرف ، وصار الى الغاية القصوى)(١٥) .

فأخلاق المسلم اذن فى تصوره انما تقوم على التصديق بالعقائد أولا ، والاتصاف بصفات أخلاقية معينة (أو بفضائل) ، والتنحى عن أخرى (رذائل) نص عليها القرآن والسنة ، فمن الرذائل مثلا التى يجب التخلص منها والبعد عنها ، دنس الملال ، ولجاج الطمع ، ومن الفضائل

---

(١٢) مثاب الوزيرين : ص ٢٢ .
(١٣) مثالب الوزيرين : ص ٢١ .
(١٤) مثالب الوزيرين : ص ٢١ .
(١٥) مثالب الوزيرين : ص ٢١ .

الواجب التحلى بها أن يكونَ له من البشر نصيب ومن المساهمة موضع ، وأن يحظى بالعلم ، ولكن الناس تتفاوت فى هذه الخصال السالفة الذكر ، أى تتفاوت فى العقل ، وفى الدين ، وفى الخلق ، وفى العلم ، ومن هنا يأتى الذم والمدح ، أو الاستهجان والاستحسان على قدر نصيب كل انسان من هذه الأخلاق ، والانسان المجدود هو من (لاث الله بيافوخه الخير وعقد بناصيته البركة ، وجعل يده ينبوع الأفضال والجود ، وعصم طباعه من الخساسة والدناءة ، وكفاه عار البطالة والعتالة ونزهه عن الاسفاف والنذالة ، وهذا كله ثمرة البصيرة الباقية ، والنية الحسنة ، والضمير المأمون ، والغيب السليم ، والعقد المؤرب ، والحق المؤثر ، وأن كان مرا ، والأدب الحسن وان كان شاقا ، والفاقة التى أصلها الطهارة ، والطهارة التى أصلها النزاهة)(١٦) .

واذا فالتوحيدى يهتم بالمواقف الأخلاقية ، بجانب المفاهيم أو النظرية، فهو يرجع الموقف الأخلاقى للانسان الى عوامل عديدة ، أو على الأقل برصد ذلك ويتساءل ، فمن ذلك الطبع والخلق(١٧) ، ومن ذلك أيضا العوامل أو الظروف الخارجية سواء تمثلت فى ظروف اقتصادية أو فى تربية معينة ينشأ عليها الانسان وان كان الانسان بطبعه أميل الى الشر .

وقد مر ما ذكره على لسان ابن السماك (لولا ثلاث لم يقع حيف ، ولم يرسل سيف ، لقمة أسوغ من لقمة ، ووجه أصبح من وجه ، وسلك أنعم من سلك)(١٨) . مما يظهر تأكيده لأثر هذه العوامل فى دوافع الصراع

---

(١٦) مثالب الوزيرين : ص ٢٣ .

(١٧) مثالب الوزيرين : ص ٢٣ .

(١٨) الامتاع والمؤانسة : جـ ١ ص ١٤ .

الانسانى وبالتالى فى الحياة الأخلاقية للانسان ، فلولا الاقتصاد أو المـال والجنس ، ما وقع ظلم ولا صراعات وحروب •

ولذلك ففى ذكره للفقر وأثره على الموقف الأخـلاقى للانسـان يقول (ولحا الله الفقر فانه جالب الطمع ، والطبع ، وكاسب الجشع والضرع ، وهو الحائل بين المرء ودينه ، وسند داونه مروته وأدبه وعزة نفسه)(١٩) •

فالفقر لا يؤثر على الموقف الأخلاقى فقط ، بل وعلى دين الرجل ويفقد صاحبه الموضوعية ، ويبعده عن الاعتدال ، فهو الى التفريط أقرب اذا مدح ، واذا ذم ، وهو يؤثر على نفسية الانسان وسلوكه ، ويعبر التوحيـدى عن ذلك فصاحب الفقر (ان مدح فرط ، وان ذم أسقط ، وان عمل صـــالحا أحبط ، وان ركب شيئا خلط وخبط ، ولم أر شيئا أكشف لغطاء الأديب ، ولا انشف لمـاء وجهه ، ولا أذعر لسرب حيـــاته منه ، وان الحر الأنف ، والكريم المتعيف ، من مقاساته والتجلد عليه ، لفى شـغل شـاغل وموت مائت)(٢٠) •

---

(١٩) مثالب الوزيرين : ص ٢٥ •
(٢٠) مثالب الوزيرين : ص ٢٦ •

التربيـــــة

وعند مفكرنا التربية عامل هام في تشكيل الشخصية ، وبالتالى فى تشكيل القيم الخلقية للفرد ، فهو اذ يصف سلوك بن عباد وغروره ، ومدى اعجابه بنفسه حتى ليطرب لمدح المـادحين ويصدقه مهما بلغ ذلك حـدودا تتجاوز قدرات الانسان(٢١) ، أقول انه يرجع هذا السلوك وهذه الصفات الأخلاقية التى هى من شيمة ابن عباد الى التربية التى نشأ عليها ، وهـــو الذى يلبى له كل طلب ، ويمتدح فى كل فعل يأتيه حتى يصدق نفسه ، بل وحتى يصبح من أثر ذلك مصدقا لكل خاطرة ترد ، فلو تصور لساعة أنه شاعر ، امتدح شعره ، ولو تصـــور انه كاتب ، امتدح أدبه ، بل لو تصور أنه طبيب لامتدح علمه ، وهكذا ٠ ثم يشرح ذلك بقـــوله (والذى غلطه فى نفسه وحمله على الاعجاب بفضله والاستبداد برأيه انه لم يجبـه قط بتخطئة ، ولا قوبل بتسوئة ، ولا قيل له : أخطأت أو قصرت أو لحنت أو غلطت أو أخللت ، لأنه نشـــأ على أن يقال : أصاب سيدنا ، وصـــدق مولانا ، ولله دره ، ولله بلاؤه ، وما رأينا مثله ، ولا سمعنا من يقاربه)(٢٢)٠

والتوحيدى مغرم بالمقارنة بين الانسان والحيوان ، والانسان هو صفو الجنس الذى هو الحيوان(٢٣) ، وصفات الحيوان قد تتجمع فى الانسان وقد تتفرق ، ولكن هناك فرقا جوهريا بين الانسان والحيوان ، وذلك لأن الانسان يتصرف بالاختيـــار بينما الحيوان يتصرف بالالهـام أو الغريزة ، فقسط

---

(٢١) مثالب الوزيرين : ص ٢٦ ٠
(٢٢) الامتاع والمؤانسة : جـ ١ ص ٥٨ ٠
(٢٣) الامتاع والمؤانسة : جـ ١ ص ١٤٣ ٠

الحيوان من الاختيار أنزر ، وقسط الانسان من الالهام أقل ، وانمـا الأكثر فيه الاختيار ٠

ونجد فى الانسان من خلق الحيوان (الكمون الذى فى طبـاع السبع والفأرة ، والثبات الذى فى طباع الخنزير ، والتقدم الذى فى طباع الفيـل أمام قطيعه تمثلا بصاحب المقدمة)(٢٤) ٠ وكذلك (كالحراسة التى فى طباع الكلب ، وكأوب الطير الى أوكارها)(٢٥) ٠

---

(٢٤) الامتاع والمؤانسة : جـ ١ ص ١٤٤ ٠
(٢٥) الامتاع والمؤانسة : جـ ١ ص ١٤٤ ٠

الأخلاق وقوى النفس

والأخلاق فى الانسان انما ترجع الى أن له قوى ثلاثا ، أو قوى ثلاثا للنفس ، وهى النفس الناطقة ، والنفس الغضبية ، والنفس الشهوانية ، وهنا يظهر بوضوح الأثر الأفلاطونى ، فقد جعل أفلاطون فى النفس ثلاث قوى ، وفى الجمهورية يرد الأفعال الى ثلاثة - الادراك ، والغضب ، والشهوة ، فالانسان يدرك ويغضب ويحس لذات الجسم (فيقرر ان المبادىء عدة ، لأن شيئا ما لا يحدث ولا يقبل فعلين مضادين فى وقت واحد من جهة واحدة فلا يضاف اليه حالات متضادة بتميز أجزاء فيه ، فيجب أن نميز فى النفس جزءا ناطقا وجزءا غير ناطق ، لما نحسه فينا من صراع بين الشهوة تدفع الى موضوعها والعقل ينهى عنه ، ولنفس السبب يجب أن نميز فى الجزء غير النطقى بين قوتين هما الغضب والشهوة : الغضب متوسط بين الشهوة والعقل فينحاز تارة الى هذا ، وطورا الى تلك ، ولكنه يثور بالطبع للعدالة ، ونحن لا نغضب على رجل مهما يسبب لنا من ألم اذا اعتقدنا انه على حق ، لذلك كثيرا ما يناصر الغضب العقل على الشهوة ، ويعينه على تحقيق الحكمة فى ما هو خلو من العقل والحكمة)(٢٦) .

وقد أشار الدكتور التكريتى الى اطلاع أبى حيان التوحيدى على الفلسفة اليونانية والأفلاطونية على وجه الخصوص(٢٧) ، ويستدل على ذلك بما يصرح به أبو حيان فى الامتاع والمؤانسة من استشهاد بسقراط فى

---

(٢٦) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، ص ٨٩ ، دار القلم ، بيروت ١٩٧٧ .

(٢٧) ناجى التكريتى : الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكرى الاسلام ، ص ٢٩٤ .

قوله (قال سقراط ينبغى اذا وعظت ألا تتشكل بشكل منتقم من عـدو ، ولكن بشكل من يسعط أو يكوى بعلاجه داء بصديق له ، واذا وعظت أيضا بشيء فيه صلاحك ، فينبغى أن تتشكل بشكل المريض للطبيب)(٢٨) ·

وكذلك فى قوله على لسان أفلاطون (مثل الحكيم كمثـل النملة فهى تجمع فى الصيف للشتاء وهو يجمع فى الدنيا للآخرة) ·

وكما مر فى النص السابق عن القوى الثلاث للنفس عند أفلاطون من أن النفس الناطقة تنحاز الى العدالة ، وتحاول كبح جماح القوة الشهوانية أو القوة الغضبية ، فهى تميل مرة الى هذه ، ومرة الى تلك تبعـا لتحقيق العدالة · ونفس المفهوم نجده عند التوحيدى تقريبا ، وهو يرى أن توابع القوة الغضبية ، والقوة الشهوية أكثر ، ولكن ان ساستهما القوة الناطقة (حـذفت زوائـدهما ، ونفت فواضـلهما ، ووفت نواقصـهما ، وذيلـت قوالصهما ، أعنى اذا رأت عظمة فى الشهوية أخمدت نارها ، واذا وجدت السرف في الغضبية قصرت عنانها ، فحينئذ تقومان على الصراط المستقيم ، فيعود السفه حلما أو تحالما ، والحسد غبطة أو تغابطا والغضب كظما أو تكاظما والغي رشدا أو تراشدا ، والطيش أناة أو تأنيا)(٢٩) ·

واذا كانت توابع القوة الغضبية والشهوية أكبر ، ولكن ساسـتهما القوة الناطقة غيرت من هذا بحذف زوائدهما ··· الخ ·

---

(٢٨) الامتاع والمؤانسة : جـ ٢ ص ٣٧ ·
(٢٩) الامتاع والمؤانسة : جـ ١ ص ١٤٧ – ١٤٨ ·

الأخلاق ـ الخلق

التوحيدى يضع أيضا مفهوما خاصا للأخلاق فعنده أن (الخلق الحسن مشتق من الخلق فكما لا سبيل الى تبديل الخلق ، كذلك لا قدرة على تحويل الخلق)(٣٠) ٠

ولذلك يصف أخلاق الناس من حيث أمزجتهم ، فالانسان (اذا غلبت الحرارة عليه فى مزاج القلب يكون شجاعا بذالا ملتهبا ، سريع الحركة والغضب قليل الحقد زكى الخاطر حسن الادراك ، واذا غلبت عليه الرطوبة يكون لين الجانب ، سمح النفس سهل التقبل كثير النسيان ٠ واذا غلبت عليه اليبوسة يكون صابرا ، ثابت الرأى ، صعب القول ، يضبط ويحتد ويمسك ويبخل)(٣١) ٠

وقد يبدو هذا القول وكأنه يذهب بكل أمل فى أى اصلاح ويلغى الدعوة الى الخلق الحسن ، والتحلى بمكارم الأخلاق ، وكأنه لا تبديل لأحوال العباد ، وبالتالى فلا مبرر حتى للنصح والارشاد أو التذكير ، الا أن أبا حيان يتدارك ذلك بعض الشىء فيجعل لذلك بعض الفائدة أو لاتقاء الضرر ، ولذلك يقول :

(لكن الحض على اصلاح الخلق وتهذيب النفس لم يقع من الحكماء بالعناء والتجريف ، بل لمنفعة عظيمة موجودة ظاهرة ، ومثاله الحبشى يتدلك بالماء ، والغسول لا يستفيد بياضا ، ولكن يستفيد نقاء شبيها بالبياض ،

---

(٣٠) الامتاع والمؤانسة : جـ ١ ص ١٤٨ ٠
(٣١) الامتاع والمؤانسة : جـ ١ ص ١٥٨ ـ ١٥٩ ٠

ويقال للمهذار (اكفف) لا ليكف عن النطق ولكن ليؤثر الصمت ، ويقال للموتور (لا تحقد) لا ليزول عنه ما حنق عليه ، ولـكن ليتكلف الصبر ويتناسى الجزاء على هذا أبدا)(٣٢) ٠

وأحوال الانسان مختلفة ، وكل ما يدور عليه ويحوز اليـه مقـابل بالضد فالتوحيدى يبدأ فيذكر هذه الأضداد التى يدور حولهـا الانسان ، فالأضداد تلتف حوله من كل جانب ، بل ونسيج وجوده هـو الأضداد ، ألا يدور وجوده كله بين الحياة والموت ، فان لم تكن اعتقادات بهذا الوضوح ، فشبيها بالضد ، ويذكر مفكرنا أمثالا لهذه الأضداد التى يدور حولها وجود الانسان ثم يبدأ ليتحدث عما يدخل فى باب الأخـــلاق وما لا يدخل ، ثم ينسب كل خلق الى أصله ، فمن الأخلاق ما يرد الى الخلق بشـكل محض ومنها ما هما قريبان منه ، ومنه ما يدخلان تحته بوجه ٠٠ الخ ٠

ولكنه يضع منهجا للانسان كيف يختار بين هـذه الأضداد أو كيف يتخذ موقفه ، فيرى أن عليه ان كانت فى مجال الأخلاق أن يجتلب محمودها ويتجنب مذمومها ٠ وأما اذا كان الأمر خاصا بالحياة والموت ، فهما ليسـا من الأخلاق ولا يعالجان بالاجتهاد ، ولكن النوم واليقظة ، وان كان أيضـا ليسا من الأخلاق ، الا انه يمكن للانسان أن يقف عند حد الضرورة فيكون بذلك قد وفق فى الاختيار ٠

وهو يضيف هذه الأخلاقيات بردها الى طبيعتها ، والتوحيـدى يرد الأخلاق الى المزاج فى الأصل ، فهو يقول فى ذلك (والأخلاق تابعة للمزاج فى الأصل ولذلك قلنا : ان الخلق ابن الخلق ، والولد شـبيه بوالده وفى

---

(٣٢) الامتاع والمؤانسة : جـ ١ ص ١٤٨ - ١٤٩ ٠

الجملة كل ما يمكن أن يقال فيه للانسان (لا تفعل هذا) ، وأقلل من هذا وكف عنه ، فانه فى باب الأفعال أفعل ، وكل ما لم يجز أن يقال ذلك فيه فهو فى باب الأخلاق أدخل ، ثم لبعض هـذا نسبة الى الخلق أو الحلق اما ظاهرة غالبة ، واما خفيفة ضعيفة)(٣٣) ٠

وهو فيما يبدو يعول كثيرا على مسألة المزاج والخلق ، ويرى الباحث أنه بذلك يقلل من المسئولية الملقاة على عاتق الانسان أخلاقيا مع انه قـد أوضح ان تميز الانسان بالاختيار وأن ساوكه اختيار لا الهـام ، ولكنه لو كان كذلك فكيف يحيل معظم الصفات الأخلاقية الى الخلق أو الى المزاج ، ثم ألا يقلل ذلك من قيمة التربية التى كثيرا ما أشار التوحيدى الى أهميتهـا فى السلوك ٠

وعنده أن بعض هذه الصفات ترد الى الخلق ومنها ما يرد الى الاكتساب ومنها ما يرد الى الاثنين معا : فمثلا ٠

الحسن والقبيح : فلابد له (الانسان) من البحث اللطيف عنهما حتى لا يجور فيرى القبيح حسنا والحسن قبيحا ، فيأتى القبيح على انه حسن ، ويرفض الحسن على انه قبيح ، ومن مناشىء الحسن والقبيح الكثيرة ما هـو طبيعى ، وما هو بالعادة ، ومنها ما هو بالشرع ، ومنهـا ما هـو بالعقل ، ومنها ما هو بالشهوة ، فاذا نظر الى هذه المناشىء واعتبر استطاع أن يصدق الصادق ويكذب الكاذب ، اذ يجب النظر الى الخلق فى موضعه وبالالتفات الى دوافعه وأسبابه والحال الموجبة ، أى ان الأمر الواحد قد يختلف الحكم عليه من حيث الحسن والقبيح حسب موضعه الذى يأتى فيه ، كالكبر الذى

---

(٣٣) الامتاع والمؤانسة : جـ ١ ص ٣٢ ٠

هو بالنظر الأول معيب ، لكنه اذا أتى فى موضعه وبما يستوجبه كان حسنا(٣٤) .

وأما الصواب والخطأ : فهما عارضان فى الأقوال والأفعال والآراء ، وهما ليس خلقين محضين ، والمقياس للخطأ والصواب هو العقل فما رآه العقل صوابا كان كذلك وما رآه خطأ كان كذلك(٣٥) .

وهنا نلاحظ أن التوحيدى يقول انهما موكلان الى نور العقل دون أن يحدد ، فهل العقل واحد ؟ وكان التوحيدى قد تحدث فى أن الحق واحد ، وان اختلف الناس فلاختلاف الزاوية المنظور منها ، ولكن يظل المقياس هنا غير محدد بدقة .

وأما الخير والشر : وهما مرتبطان بالصواب والخطأ على العموم والشمول ، وهما يغلبان على الأفعال ، وان كان أحدهما عدما للآخر ، أى اذا كان الشر انعدم الخير ، واذا كان الخير انعدم الشر(٣٦) .

والرجاء والخوف : انهما يرتبطان بالخلق فلا يخرجان منه بكل وجه ولا يدخلان فيه من كل وجه ، وهما عرضان للقلب لأسباب أحيانا بادية ، وأحيانا خافية(٣٧) .

أما العدل والجور : فهما خلقان قد يأتيان بالنظرة أو يأتيان بالفكرة أى بالعقل واعمال التفكير ، وهما يظهران فى الأفعال أكثر ، وهما أيضا أقرب الى الاكتساب من الفكرة(٣٨) وهنا يبدو رد التوحيدى طبيعة العدل

---

(٣٤) الامتاع والمؤانسة : جـ ١ ص ١٥٠ .
(٣٥) الامتاع والمؤانسة : جـ ١ ص ١٥١ .
(٣٦) الامتاع والمؤانسة : جـ ١ ص ١٥١ .
(٣٧) الامتاع والمؤانسة : جـ ١ ص ١٥١ .
(٣٨) الامتاع والمؤانسة : جـ ١ ص ١٥١ .

والجور الى الطبع المكتسب ، وكأنه لا حيلة للانسان فيه واذن لا فضـــل أيضا ! ٠

وأما السـخاء والبخل : وهما عند مفكرنا خلقان محضان أو قريبان من المحض ، وبهما تعلق الحمد والذم وبمن يتصف بهما ، والكريم السخى قد يندم على كرمه خوفا من الاملاق لكن أريحته تمنعه من التوقف عن سلوكه، والبخيل اذا ناله الذم ، ألسنة الناس ، ورأى موقفهم المحتقر له ، قد يلوم نفسه ، ولكنه مع ذلك لا يستطيع أن يغير من طبعه ليتحول الى اعطاء الا على بطء وكلفة وتضجر ، وكان التوحيـدى هنا يحيل هذين الخلقين الى الفطرة أيضـا ، وهذان الخلقـان (أدخل فى تلاقى الناس وتعـاطيهم فى عشرتهم ومعاملتهم)(٣٩) ٠

وأما الغبطة والحسـد : فخلقـان والأول منهمـا أن تتمنى لنفسـك ما أوتيه صاحبك ، والثانى أن تتمنى زوال ما أوتيه صاحبك ان لم يصـل اليك ٠ وكما يقول : رسوم هذه الأخلاق أى وصفها أسهل من تحديدها(٤٠) ٠

وأما الثقـة والارتياب : فهما يحمدان ويذمان ، وهما خلقان ينفعان ويضران بمقتضى السياق أو الحالة فانه يقال :

« لا تثق بكل أحد ، ولا ترتب بكل انسان » وهكذا الطمأنينة والتهمة لأنهما فى طيهما)(٤١) ٠

---

(٣٩) الامتاع والمؤانسة : جـ ١ ص ١٥١ — ١٥٢ ٠
(٤٠) الامتاع والمؤانسة : جـ ١ ص ١٥٤ ٠
(٤١) الامتاع والمؤانسة : جـ ١ ص ١٥٥ ٠
(٤٢) الامتاع والمؤانسة : جـ ١ ص ١٥٧ ٠

وعلى هذه الوتيرة يسبوق مفكرنا أمثلته ، الا ان ما يجدر الاشارة اليه ، والوقوف عنده ، هو انه بالرغم من اشارة التوحيدى الى ما يحويه الوجود الانسانى من تناقض ، وما يدور حوله من توتر بين هذه المتناقضات ٠ أقول : بالرغم من اشارته هذه بكل ما حوت من رؤية لنسيج الوجود الانسانى ، وقد بدأ للآسف وكأنه يجعل من التكوين الطبيعى للانسان الغلبة فى الخلق مع اشاراته الى ان الانسان يفعل مختارا لا بالالهام ، ولكنه مع ذلك كما يبدو أعطى لهذه الطبيعة أو التكوين الغابة حتى قلص من مدى اختيار الانسان ، وكأنه قد جعل فيه قدرا من الألهام أكبر مما صرح به ، ولكنه جعله بدلا من أن يكون الهاما واحدا فى شتى أفراد النحل أو أى نوع حيوانى آخر ، أقول جعله وكأنه الهام خاص لكل فرد فى النوع الانسانى ٠

ولننظر الى ما ذكره من هذه المتناقضات بكل ما تحمل من اشارة الى ثراء التجربة الانسانية ٠ يقول (وقد تقرر بالحكمة الباحثة عن الانسان وطرائق ما به وفيه أن أحواله مختلفة ، أعنى ان كل ما يدور عليه ويحور اليه مقابل بالضر أو شبيه بالضر كالحياة والموت ، والنوم واليقظة ، والحسن والقبيح ، والصواب والخطأ ، والخير والشر ، والرجاء والخوف والعدل والجور والشجاعة والجبن والسخاء والبخل ، والحلم والسعة والطيش والوقار ، والعلم والجهل والمعرفة والنكرة ، والعقل والحمق ، والصحة والمرض ، والاعتدال والانحراف ، والعفة والفجور والتنبه والغفلة ، والذكر والنسيان ، والذكاء والبلادة والغبطة والحسادة ، والدماثة والكزازة والحق والباطل والغى والرشد ٠٠٠ الخ)(٤٣) ٠

وترتبط الحياة وقيمتها بالقيم الأخلاقية عند مفكرنا فتقدير الحياة

---

(٤٣) الامتاع والمؤانسة : ج ١ ص ١٤٩ ٠

عند التوحيدى هو الذى يجعله ينظر اليها على انها أعز وأثمن من أن تبذل فى المتع الحسية دون اكتساب الفضائل ومقاومة الهوى فينسب للسجستانى (أن الزمان أعز من أن يبذل فى الأكل والشرب والتلذذ والتمتع ، فان فى تكميل النفس الناطقة باكتساب الرشد لها وأبعاد الغى عنها ما يستوعب أضعاف العمر ، فكيف اذا كان العمر قصيرا ، وكان ما يدعو اليه الهوى كبيرا)(٤٤) .

وعلى الانسان اذن أن يسعى فى محاولة تهذيب نفسه واكتسابها الفضائل ، فاذا كان الخلق من الخلق ، واذا كان قد بدأ من كلام مفكرنا أن الصفات الأخلاقية أقرب الى الطبع الا انه يؤكد ان على الانسان أن يسعى سعيه ، وفى سعيه هذا عليه ألا (ييأس من اصلاح ما هو غير مستطاع ، وليس له أيضا أن يرجو ما ليس بمستطاع ، لاقتداره على صلاح ما هو مستطاع)(٤٥) .

وفى كلامه عن الحياة الخامسة أو حياة الأخلاق نلمح اهتمامه بمبحث الأخلاق ، ونرى تأكيده على فكرة أن الخلق تابع الخلق بالمضارعة اللفظية وبالتالى نجد ان أمامنا نوعين من الخلق الأول : يزول بالرياضة كل الزوال أو يقل بعض الاقلال وبالجملة يمكن أن يتغير ويتبدل ، والثانى : صورة للنفس لا يطمع فى البراءة منه ، والطهارة عنه(٤٦) .

ومع ذكر فمفكرنا ينسب الى السجستانى قوله (تحديد الأخلاق لا يصح الا بضرب من التجوز والتسمح ، وذلك انها متلابسة تلابسا ،

---

(٤٤) الامتاع والمؤانسة : جـ ٢ ص ٣٥ .

(٤٥) المقابسات : ص ٨٦ .

(٤٦) رسالة الحياة ، ص ٥٨ .

ومتداخلة تداخلا والشيء لا يتميز عن غيره الا ببينونة واقعة تظهر للحسن اللطيف ، أو تتضح للعقل الشريف)(٤٧) .

ويذكر على لسان السجستاني أيضا نفس الرأى السابق الذى ذكره منسوبا اليه فى رسالة الحياة من ان الخلق تابع للخلق مما يؤكد ان الرأى للتوحيدى أو انه على أقل تقدير ، أخذ به اذ يذكر للسجستانى قوله (والأخلاق والخلق مختلطة ، فمنها ما اختلاطه قوى شديد ، ومنها ما اختلاطه ضعيف يسهل ، ومنها ما اختلاطه نصف بين اللين والشدة ، وهذه ينفع العلاج فى بعضها ، وينبو العلاج عن بعضها ، والحزم يقضى بألا يتهاون بما يقبل العلاج لأجل ما لا يقبل العلاج)(٤٨) .

وكل انسان عند مفكرنا لا يخلو من تقصير واجتهاد ، وبلوغ الغاية وقصور عن النهاية ، وتشارك فى المحامد والمذام ، والمساوىء والمحاسن(٤٩) فكل شخص فيه السيء والحسن ، وفيه من الصفات ما يحمد ، وما يذم ، ولكن المهم أى الصفات تغلب ؟ أهى الصفات المستحسنة أو المستهجنة ، وليست المسألة فى الكم أو فى عدد الصفات ، ولكن اذا كان مع الحسن الصفات ما يفسد صفاته المستحسنة ، وان كان مع السيء أو اللاأخلاقى ما يغطى مساوئه أو صفاته المستهجنة ، فان ذلك من شأنه أن يغير من القيمة الأخلاقية لسلوك الشخص (وكما وجدنا السيئات يحبطن الحسنات ، وكذلك قد وجدنا الحسنات يذهبن السيئات)(٥٠) .

ومع ذلك فالأغلب عند التوحيدى هو عدم الثقة فى الانسان ،

---

(٤٧) الامتاع والمؤانسة : جـ ٣ ص ٤٨ .
(٤٨) الامتاع والمؤانسة : جـ ٣ ص ١٢٨ - ١٢٩ .
(٤٩) مثالب الوزيرين : ص ٢٠ .
(٥٠) مثالب الوزيرين : ص ٢٠ - ٢١ .

أو أنه لا يحسن الظن به ، فالنقص أغلب على الجمهور في كل حال .(والاحسان من الانسان زلة ، والجميل منه فلتة ، والعدل منه غريب ، والعفة فيه عرض ضعيف)(٥١) .

وفيما يلي عرضا لنظرة التوحيدي للقيم الأخلاقية وما يراه من الفضائل والرذائل وتعريفاته في هذا المجال . فالتوحيدي كان مهتما بالواقع الأخلاقي الى جانب اهتمامه بالمثال الأخلاقي وكان التميز ما بين الاثنين شديد الوضوح في نفسه)(٥٢) .

---

(٥١) المقابسات : ص ١٩٣ .
(٥٢) وداد القاضي : الركائز الفكرية في نظرة أبي حيان التوحيدي الى المجتمع - مجلة الأبحاث ، ص ٢٢ .

من الأخلاق الانسانية العامة

ويذكر مفكرنا بعض الرذائل التى يجب أن يسعى الانسان للتخلص منها فيقول (كانت الفرس تقول : من قدر على أن يحرز من أربع خصال لم يكن فى تدبيره خلل : الحرص ، والعجب ، واتباع الهوى ، والتوانى) . ويعلق على ذلك بقوله (لقد صدقت الفرس فى هذا ، والأمم كلها شركاء فى العقول ، وان اختلفوا فى اللغات ، ولا أحد قد طمح الى الكمال ، وتطاول الى هذا الفضل ، الا وهو يعلم ان الحرص يسلب الحياة ، والعجب يجلب المقت ، واتباع الهوى يورث الفضيحة ، والتوانى يكسب الندامة ، ولا أحد أيضا الا وهو متسم بهذه الأشياء على هذا التفاضل الواقع نسأل الله هداية تقى ، وعصمة تكفى)[٥٣] .

ومن الرذائل التى يتمثلها التوحيدى فى الواقع الحى ما نفهمه من نقده وكلامه عن الصاحب على لسان الخثعمى فيقول (أى دين يصح له وقد قتل آل العميد ، وأى وفاء سلم له وقد سم أولاد بويه الذى هو ولى نعمته ، وخافظ بهجته ، وباسط يده ، وبه نال ما نال ، وبلغ ما بلغ ، وأى مروءة تبقى له وهو يمن بالقليل اذا أعطى ، وأى كرم يعتقد فيه وهو يغر الأمل ، ويسحبه على الوعد ؟ حتى اذا انتهى فقرا وضجرا حرمه حرمانا يابسا ، ورده ردا مرا ، وأعطاه شيئا قليلا وقحا)[٥٤] .

وقد تحدث التوحيدى عن هذه الصفات الأخلاقية سواء الفضائل أو الرذائل ، ومن ذلك ما يأتى :

---

(٥٣) البصائر والذخائر : ص ٢٣٧ – ٢٣٨ .

(٥٤) مثالب الوزيرين : ص ١١١ – ١١٢ .

الـكذب : والتوحيـدى يبرر ذم(٥٥) الـكذب بوصفه رذيلة مرفوضه ولانه (خلق يعر المروءة ، ويشين الديانة ، ويسـقط الهيبة ويجلب الخزي ، ويستدعى الغدر ، ويقرب الموت ، وقل من لهج به الا كان حتفه فيه ، وما رؤى شيء أمحى لنضارة الوجه وبهجة العلم ، ولزينة البيان منه)(٥٦) ٠

النفـاق : وهو من الرذائـل التى يؤكد التوحيـدى ذمهـا ويشرح أضرارها النفسية على أصحابها سـواء كان المنافق ، أو المنافق له ، وفى حالة الصـاحب يشرح لنا كيف انه بقبوله دخول النفاق عليه يجعل من نفسه موضعا للسـخرية والزراية ممن يتافقه فى نفس الوقت ، ولا يفعل ذلك الا الهوج الطغام ، وانما تكون آثار كلامهم على صفات النفس والعقل ، ولهذا النفاق أثره فى مثل هذه الشخصيات الضعيفة حتى لتميل وتترجرج وتسيل وتذوب ، وحتى يعطى صاحبها وهو راض(٥٧) ٠

ويهزأ التوحيـدى من تصديق الصـاحب للمنافقين ، ويروى صـورا سـاخرة وكيف ان هذا النفاق يحمل من السـخرية أكثر من أى شيء آخر ، ويدل على السـذاجة ، فكان اذا سـجع يقع البعض ويمثل دور الذى أصابه اغماء بعد أن يقدم بعض الحركات الانفعالية ، فاذا أفاق راح يؤكد أثر سـجعه وما فيـه من تأثير هو سبب ذلك ، فيأمر بالعطـاء (ومن ينخدع هـكذا أفلا يكون ممن له فى الكتابة قسـط أو فى التماسك نصيب ، وهو بالنسـاء الرعن والصبيان الضعاف أشبه منه بالرؤساء والكبار)(٥٨) ٠

المـن : وهو خلق نهى عنه القـرآن ، لانه يفسد العمل ٠ والتوحيـدى

---

(٥٥) مثالب الوزيرين : ص ١١٤ ــ ١١٥ ٠
(٥٦) مثالب الوزيرين : ص ١٣١ ٠
(٥٧) مثالب الوزيرين : ص ١١٢ ــ ١١٣ ٠
(٥٨) مثالب الوزيرين : ص ١٣٤ ٠

يؤكد على انه رذيلة يجب التخلص منها فيروى ما يقوله العرب من ان (المنة تزرى بالالباء)(٥٩) . والمن يفسد العطاء فابن عباد وقف نفسه على الغرباء وطلبهم بأكثر مما تعرضوا له ، وسأل عنهم بأكثر مما رجوه فيه ، ولكنه أفسد كل هذا بالرقاعة والبخل ، والعجب والتطاول ، وذكر الطعام والمائدة وما يعطى ويهب(٦٠) . فهذه الأفعال مفسدة للفضائل .

ولذلك فالسلوك أو الفعل وحده لا يكفى ليعبر عن فضيلة أخلاقية ، بل لا بد من النظر الى ما يصاحبه ، فالعطاء يجب أن يقترن به الاتزان والوقار والتواضع والأدب ، وعدم ذكر الاحسان ، ولذلك يقول (لكل حسن مقبح ، ولكل عزيز مذلل ولكل جديد مبل)(٦١) .

ولذلك يذكر ما دعا اليه الفلاسفة من خلق قويم وحث على الفضائل ، وأن السعادة العظمى تكمن فى (رفض الشهوات والاحسان الى الناس وغير الناس بغير امتنان ولا اعتداد ولا طلب جزاء ولا استحماد)(٦٢) .

الحسد والغيرة والحقد : والتوحيدى يذكر من حسد الصاحب للموهوبين الكثير ويقول (وكان غضبه من الحسد ، لانه روى هذا فى عرض حديث ، بفصاحة ، وتسهل ، وله مثل هذا كثير)(٦٣) ، وذلك فى سياق ذكره رواية تضايق منها الصاحب لحسده للشعراء ، ثم يأتى تعقيب التوحيدى بقوله (وكان حسده لغيره على فضل حسن ولفظ حر بقدر اعجابه بما يقوله ويكتبه)(٦٤) .

---

(٥٩) مثالب الوزيرين : ص ١٣٢ .
(٦٠) مثالب الوزيرين : ص ٢٢٩ .
(٦١) مثالب الوزيرين : ص ٢٣٠ .
(٦٢) مثالب الوزيرين : ص ٢٤١ — ٢٤٢ .
(٦٣) مثالب الوزيرين : ص ١٤٧ .
(٦٤) مثالب الوزيرين : ص ١٤٧ .

فهذا الحسد والحقد مع ما فيه من غرور وجهل وعدم استحقاق من المساوىء التى ينقدها مفكرنا بوصفها رذائل تشين صاحبها وتعيب شخصيته ودينه ومروءته(٦٥) ٠

البخل : والبخل صفة أخلاقية مذمومة ، والتوحيدى يذم البخل والبخيل بشدة ، ويصور صورا متعددة لنموذجه الحى الممثل لهذه الصفة فى الواقع وهو ابن العميد ٠ وتطالعنا هذه الصور ببشاعة الفعل والسلوك حتى لنخالها مبالغا فيها أحيانا(٦٦) ٠

الطمع : ويرى التوحيدى ان الطمع هو الذى يذل صاحبه وهو الذى يضرع الخد الصقيل ، ويرغم الأنف الأشم ، ويعفر الوجه المفدى ، ويغضن العارض المندى ، ويحنى القوام المهتز ، ويدنس العرض الطاهر)(٦٧) ٠

الطغيان : والطغيان كرذيلة يراه التوحيدى (باب الكفر الذى هو خسران العاجلة والآجلة)(٦٨) ٠ أو أن هذا هو الأثر الدينى ، لهذه الصفة وهذا السلوك وهو يربط بين بخل ابن العميد مثلا وجمعه للثروة وبين طغيانه أيضا ٠

عقوق الوالدين : والعاق لوالديه تحل عقوبته فى الدنيا والآخرة والله (أكرم من أن يجبره فى الدنيا ، وأن يسعده فى الآخرة)(٦٩) ٠ وهو يذكر عقوق أبى الفضل بن العميد لوالده حتى شكاه والده الى قاضى أصفهان ويذكر الرسالة التى تضمنت التبرؤ من ولده ، وهى تتضمن الكثير من

---

(٦٥) مثالب الوزيرين : ص ١٥٠ – ١٥١ ٠
(٦٦) مثالب الوزيرين : ص ٢٣٠ – ١٣٢ ٠
(٦٧) مثالب الوزيرين : ص ٢٥ ٠
(٦٨) مثالب الوزيرين : ص ٢٤٠ ٠
(٦٩) مثالب الوزيرين : ص ٢٢٥ ٠

من الشكوى والألم النفسى أيضا لما جاء من القريب ، فأعسر الكلوم وأصعبها داء وأعزها دواء ما جرحته يد القريب(٧٠) . والتوحيدى يعلق على تلك الرسالة بقوله (وهذه أبقاك الله رسالة تدل على قرحة دامية ، وعين باكية هامية ، ونفس قد ولهت عما حل بها وان غلاما ما يحوج أباه الى مثل هذه البراءة ، والشكوى منه والتألم لغلام سوء ، والله أكرم من أن يجبره فى الدنيا ، وأن يسعده فى الآخرة)(٧١) .

والتوحيدى لأنه يسىء الظن بالانسان يذكر فى البصائر : (قال بعض السلف «الأقارب عقارب» وأمسهم بك رحما ، أشدهم لك ضررا)(٧٢) .

أن يعيب الانسان فى الناس ما فيه : ومن الصفات الأخلاقية التى يذمها التوحيدى أن يذم الانسان فى غيره ما فيه ، ويعيب عليه ما يفعله هو (وهذا من الأسرار فى الأخلاق . ولهذا طال كلام الأولين فى الأخلاق ، وجاءت الشريعة واللغة واضعة كلا فى موضعها ، ناعتة لمختارها ومرذولها ، وباعثة على حسنها وجمالها ، وداعية الى رفض قبحها ومنكرها ، والكلام فى هذا طويل الذيل مياس)(٧٣) .

ونلمح هنا اهتمامه بالبعد النفسى فى السلوك الأخلاقى أو فى المواقف الأخلاقية ويقول بقول الشاعر :

لا تلم المرء على فعله ... وأنت منسوب الى مثله
من ذم شيئا وأتى مثله ... فانما يزرى على عقله(٧٤)

---

(٧٠) مثالب الوزيرين : ص ٢٣٣ .
(٧١) مثالب الوزيرين : ص ٢٣٥ .
(٧٢) مثالب الوزيرين : ص ٢٥٥ .
(٧٣) مثالب الوزيرين : ص ١٦٦ .
(٧٢) مثالب الوزيرين : ص ١٦٦ .

ويرى مفكرنا ان السقوط الأخلاقى ، والجهل والمكابرة والحسد لا بد أن يجعل صاحبه لا يخجل من خطئه وجهله ، فينعدم الحياء من الاحساس بالوقوع فى الخطأ ، وما يترتب عليه ، كما تنعدم الرغبة فى التصحيح والتعلم .

واذا كان الانسان يسقط أحيانا فى هذه الرذائل ، فان التوحيدى ، كمفكر مسلم ، وبالرغم من تصريحه بأن الخلق تابع للخلق ، وان منه ما يتغير ومنه ما لا يتغير ، أقول بالرغم من ذلك فهو كمفكر مسلم يؤمن بالعفو الالهى ، ويؤمن بالندم والتوبة ، وأن احساس الانسان بخطئه من شأنه أن يلبسه ثوب العفو الالهى ، وهذا العفو منوط بالضمير اذا تعلق بالرجاء ، والله يقول (ان الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون) .

والرسول صلى الله عليه وسلم يقول (حرمت النار على عين بكت من خشية الله ، وحرمت النار على عين سهرت فى سبيل الله ، وحرمت النار على عين غضت عن محارم الله)(٧٥) .

---

(٧٥) مثالب الوزيرين : ص ١٨٤ .

فى العلاقة بين العقل والمال وبين الأخلاق :

والتوحيدى يهتم اهتماما بالغا بالمواقف الأخلاقية(٧٦) فهو يسجل مثلا بعض السلوك المرذول فيصف الصاحب على لسان أبى زكريا الصيمرى بانه (رقيقا أهوج ، سئ الأدب ، حديدا ، كثير الكذب ، شديد التلون ، عسير المأتى ، ممقوت العجب ، عظيم الكبر ، طويل الخصومة ، دائم المراء ، وقاعه فى أهل الفضل ، حاسدا لذوى الأدب ، مغتاظا على ذوى المروءات ، منانا بالقليل)(٧٧) .

وهذا الفساد الأخلاقى لا توازيه كل النعم المالية أو المادية التى حظى بها الرجل ، وبالتالى فقيمة العقل ورجحانه على المال مهما بلغ حقيقة ولذلك يقول على لسان الصيمرى (العقل اذا صح فهو المنيحة التى لا يوازيها شئ ، واذا اختل فهو البلوى التى لا يتلافاها شئ ، ولو كان مع هذا العقل عاريا من جميع ما عددناه لعلاه بعض العامة بكيسه ولطفه)(٧٨) .

ومع ذلك فان الواقع الاجتماعى له حكم مختلف عن الحقيقة الموضوعية ومن ذلك أن الغنى كثيرا ما يستر عيوب أصحابه (فالغنى رب غفور) ويقول :

---

(٧٦) الامتاع والمؤانسة : ج ٢ ص ٨٠ .

(٧٧) مثالب الوزيرين : ص ٢٠٠ .

(٧٨) مثالب الوزيرين : ص ٢٠٠ - ٢٠١ .

ذريني للغنى أسعى فاني ... رأيت الناس شرهم الفقير

وأبعدهم وأهونهم عليهم ... وان أمسى له كرم وخير

ويقصيه الندى وتزدريه ... حليلته وينهره الصغير

وتلقى ذا الغنى وله جلال ... يكاد فؤاد صاحبه يطير

قليل ذنبه والذنب جم ... ولكن الغنى رب غفور(٧٩)

ولذلك فالصاحب بالرغم مما فيه من رذائل أخلاقية فله (مع الغنى أمر ، ونهي ، وقوة ، وسلطان ، وجد ، ودولة ، فكل عيبه مستور ، وكل فضله منشور)(٨٠) ٠

ولكن يؤكد أن المظهر مهما بلغ ، لا قيمة له ، ولا يدل على شيء فى نفسه ، اذ تبقى هناك حقيقة ، وهى أن الظاهر لا يتطابق والباطن بالضرورة ، والمحك فى النهاية هو الباطن ، وبالتالى فالنظر لا يكون الى نقاء الثوب ، وحمرة الوجه ، وفراهة الموكب ، أو الى الحشد أو المواكب ، وانما يجب أن ننظر الى (عرض الرجل كيف هو ، والى الشكر له كيف هو ، والى درهمه من أين وجهه ، والى أين توجهه)(٨١) ٠

ولكنه يؤكد فى نفس الوقت انه كما ان الألسن تتبع القلوب فالعيون

---

(٧٩) الأبيات لعروة بن الورد ـ وهو المعروف بـ (عروة الصعاليك) شاعر جاهلي ـ وقد لاقى الظلم من أبيه فثار على الظلم الاجتماعى (والف عصابة من الصعاليك ، تغير على الأغنياء وتوزع الغنائم على الفقراء ، تصوره شعره فارسا بدويا جوادا مغامرا) وتوفى سنة ٥٩٤ ـ الموسوعة العربية الميسرة جـ ٢ ص ٨ ، ١٢ ٠ ويظهر اعجاب التوحيدى بهذه الأبيات ، وتصويرها للواقع الاجتماعى الذى تكشفه وتؤكد فى نفس الوقت رفضه باظهار المفارقة بين الحقيقة الأخلاقية والحكم الاجتماعى ٠ ولعل بين شخصية عروة ، وشخصية مفكرنا تشابها من بزاوية ما وخاصة الثورة على الظلم ولكن كل منهما عبر بما يحسنه ٠

(٨٠) مثالب الوزيرين : ص ٢٠١ ٠

(٨١) مثالب الوزيرين : ص ٢٣٩ ٠

تنطق عن الضمائر(٨٢) ، وذلك لأن التوحيدى وهو يتحدث عن المواقف الأخلاقية لا ينسى قدرته على النفاذ فى خفايا النفس الانسانية فيربط بين التعبير الحركى ، والجسدى ، وبين الدلالة بصرف النظر عن ظاهر الفعل أين يتجه أو بماذا يسمى .

ويرى التوحيدى ان الحاجة تدعو الى اظهار الفضائل والرذائل على الأقل عن طريق الايجاز ، واذا ذكرت الفضائل فلا بد أن تذكر الرذائل والعكس ، وهو يذكر من الفضائل مثلا : الشجاعة - العدالة - الكرم - الرأفة - الجود - ويقابل هذه الفضائل الرذائل : وهى : الجبن - السفه - البخل ... الخ : - وذلك لانه (بانكشاف الفضائل انكشاف الرذائل ، وكذلك بانكشاف الرذائل انكشاف الفضائل)(٨٣) .

ثم يشرح لزوم كل فضيلة مع الانسان :

فالشجاعة : يقهر بها كل ما توعر منه ويلين كل ما يشتد عليه ، ويقهر بها كل ما عداه ، وأولها نفسه التى اذا قدر عليها كان على غيره أقدر ، واذا جار على خاصيته فهو على خاصة غيره أجور(٨٤) .

والعدالة : لما كانت بها يملك خلة التساوى فهى اذا صارت له صورة اكتسب بهجة الهية فالتساوى (من الوحدة ، والوحدة هى التى اليها الشوق ، وعليها وله الخلق)(٨٥) .

الحلم : يحليه ، بحلية ربانية ، والحلم اذا اتخذه سلوكا له ، قرب ،

---

(٨٢) مثالب الوزيرين : ص ٣٥٠ .
(٨٣) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٩٧ .
(٨٤) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٩٦ - ٩٧ .
(٨٥) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٩٧ .

وخدم ، وحمد ، هذا فضلا عن انه بالحلم يترقى لأنه (من الخصال المرقية للبشر عن صفات النوع)(٨٦) ٠

والحلم كفضيلة أخلاقية للانسان يعتبر من أرقى ما يتصف به البشر ، اذ وصف الرحمن به نفسه ثم أسبغه على الانسان ومعرفة فضل الحلم يجب الاهتمام به ٠ والاستكثار منه (فان الحلم سكينة الهية ، وحلية ملكية ، وقنية عقلية ، وقد أطلقه الناموس الحق على الله عز وجل ، فما ظنك بما ينعت به رب العالمين ، خالق الخلائق أجمعين ، ثم ينعت به بشر خلق من الماء والطين ، وأبرز لعيون الناظرين ، تبارك الله رب العالمين)(٨٧) ٠

الكرم : وبه قوام الانسان فى نفسه ، وعليه مداره مع بنى جنسه(٨٨) ٠

الرأفة : وهى تثنى اليه أعناق الجبابرة(٨٩) ٠

الجود : وبقدر طاقة الانسان يكمله جوده الكمال اللائق به(٩٠) ٠

ويربط التوحيدى بين التحلى بالفضائل وطلب السؤدد من هذه الفضائل الأخلاقية : الكرم - الصبر - الحلم - والبذل والعطاء ٠

ولا بد من طرح الحقد وكف السفاه ، وقضاء الحقوق وأيضا بعث المحبة فى القلوب(٩١) ٠

ويصل اهتمام التوحيدى بالفضائل الى درجة أن يؤيد شراء حسن

---

(٨٦) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٩٧ ٠
(٨٧) المقابسات : تحقيق توفيق حسين ، ص ٤٣٠ - ٤٣١ ٠
(٨٨) الاشارات الالهية : ص ٩٧ ٠
(٨٩) الاشارات الالهية : ص ٩٧ ٠
(٩٠) الاشارات الالهية : ص ٩٧ ٠
(٩١) مثالب الوزيرين : ص ٦٥ ٠

السيرة بالمـال – فعنده ان الأفضل للانسان أن يدفع عن عرضه ، وسمعته ، ومكانته ، من أن تذم أو تذكر بسـوء ، ويذكر بعض الشـعراء الذين هجوا من منعهم ، وهنا يبدو التوحيدى وكأنه يؤيد الابتزاز ، ويبحث عن الظاهر الذى رفضه من قبل ، ويترخص ، فما قيمة خلق معلق بقول قائل ؟ ولكنه وهو يستشهد بأثر الهجاء على العرب حتى البـكاء ، يفسر ذلك بأنه لشرف نفوسـها ونزاهتها عن كل ما يتخون جمالها ويعيب فعالها(٩٢) • ولذلك فهو يجد ان طلب الثنـاء شرعى ، بل ان من رغب عنه فقد رغب ملة ابراهيم وذلك (لأن الله تعـالى أخبر أنه سـأله ذلك ، وما سـأله الا بعد أن أذن له ، وما أذن له الا بعد أن علم انه الخلق الاسنى ، والاختيار الأعلى ، والطريقة المثلى فقال (واجعل لى لسان صـدق فى الآخرين) وقال (وباركنا عليـه فى الآخرين) •

الانتحـار : ويتناول التوحيـدى الانتحـار من زاوية أخلاقية ، وقد شغل مفـكرنا بهذا الموضوع كما مر فسـأل فى دهشة عن السبب الذى يدفع بالانسـان الى أن يختار الموت ، ولكنه هنا ينظر الى الموت اختيارا باعتباره موقفا أخلاقيا ، وهو يقص علينا هذه القصة فيقول (شاهدنا هذه الأيام شـيخا من أهل العلم ساءت حاله وضاق رزقه واشتد نفور الناس منه ، ومقت معارفه له ، فلما توالى هذا عليه دخل يوما منزله ومـد حبلا الى سـقف البيت ، واختنق به ، ففاتت نفسـه فى ذلك ، فلما عرفنـا حاله جزعنا ، وتوجعنا ، وتناقلنا حديثه وتصرفنا)(٩٣) •

ثم يعرض لنا ما دار حول هذا الموضـوع من نقاش ، ثم يعرض لرأيين، احدهما : يؤيد الشـيخ المنتحر فيما فعل ويجله لفعلته ، اذ يجد فيها عملا

---

(٩٢) مثالب الوزيرين : ص ٦٢ •

(٩٣) المقابسات : ص ١٩٦ •

الرجل ، وكبر الهمة · والرأى الثانى : يأخذ بموقف الدين من الانتحار وخلاصة هذا الرأى ان الرجل قد تخلص من شقاء ليذهب الى شقاء أعظم فلم يكن من الصواب أن يميل الى جانب الطبيعة لما ضاقت نفسه بالحياة ، بل كان يجب أن يسمع لصوت العقل ، وهو الموافق للحكمة وللوحى ، وذلك ان الله هو مالك هذه الأعضاء التى هى للانسان ، فلا يحق له أن يفرقها ، انما وجب عليه بوصفه ساكنا لهذا الهيكل أن يطيع من أسكنه فيه (وجعل عليه أجرة السكنى بعمارة البيت ، وتنقيته واصلاحه وتصريفه فيما يعينه على السعادة فى العاجل والآجل)(٩٤) ؛

---

(٩٤) المقابسات : ص ١٩٨ ·

نقـــد :

هذا هو مجمل آراء التوحيـدى فى المسـائل الأخلاقية ، ولا يخرج مفـكرنا عن المفاهيم القـرآنية ، مع تأثره ببعض الاتجـاهات اليونانية ، وخاصة الأفلاطونية ، شـأنه ذلك شـأن الفلاسـفة الاسـلاميين ، وشأن مسـكويه ، الذى ربما حاول أن يقدم مذهبا ، فوضع آراء شتى من النظريات اليونانية والمفاهيم الاسـلامية ، وان لم يفلح فى التوفيق بينها من حيث التفاصيل(٩٥) • كما إنه (قد جعل للدين أثره الكبير فى تقويم الأخلاق والوصول للسـعادة)(٩٦) • ان ان التوحيـدى للأسف لم يمهله القـدر ليكتب رسـالته فى الأخلاق لنحـكم كيف كان سيعرض لمذهبه فى الأخلاق، ولكن مما سبق عرضـه نتبين ملامح هذا المذهب ، ونرى أمامنا مشـكلتين رئيسيتين :

أولا ــ المشـكلة الأولى :

وهى حول العلاقة بين الخلق والخلق ، وبالتالى مدى مسـئولية الانسان عن فعله الأخلاقى ، فقوله ان الخلق تابع للخلق بالمضارعة اللفظية(٩٧) من جهة ، ثم سـؤاله فى الهوامل من جهة ثانية فى المسألة (٢٣) عن حسـد الفاضـل العاقل لنظيره مع علمه بشـناعة الحسـد وقبح اسمه ، وعلمه بأنه مذموم فى كل عصر وكل أخلاق ، وكذلك عندما يطرح سـؤالا آخر مرتبطا بهذا السـؤال وهو (ان كان هذا العارض لا فكاك لصاحبه منه ،

---

(٩٥) دى بور : تاريخ الفلسفة فى الاسـلام أبو ريده ، ص ١٦٢ ــ ١٦٣ •

(٩٦) محمد يوسف موسى : فلسفة الأخلاق فى الاسـلام وصلتها بالفلسفة الاغريقية ، ص ١٠٦ •

(٩٧) رسالة الحياة : ص ٥٨ •

لانه داخل عليه ، فما وجه ذمه والانحاء عليه ، وان كان مما لا يدخل عليه ، ولكنه ينشئه فى نفسه ، ويضيق صدره باجتلابه ، فما هذا الاختيار ؟(٩٨)٠ ثم يكمل تساؤلاته عن المعرفة والأخلاق (وهل يكون من هذا وضعه فى درجة الكملة أو قريبا من العقلاء)(٩٩) ٠

المشكلة الثانية :

وهى هل الأخلاق معرفة ؟

وقد مر فى الكلام عن رأيه فى الفلسفة تعجبه ممن يدع دراسة الفلسفة ثم يسلك سلوكا لا أخلاقيا وقد قال التوحيدى أن من الأخلاق ما يزول بالرياضة كل الزوال أو يقل بعض الاقلال ، وبالجملة يمكن أن يتبدل ويتغير ، والثانى صورة للنفس لا يطمع فى البراءة منه(١٠٠) ٠ هذا بالاضافة الى تركيزه على أثر التربية والنشأة ، ولكنه فتح الباب أمام الاختيار لقوله بضرورة سعى الانسان ومحاولته ، اذ عليه ألا ييأس من اصلاح ما هو مستطاع ليأسه من اصلاح ما هو غير مستطاع(١٠١) : وبالتالى فالاختيار موجود وعلى الانسان قدر من المسئولية هنا ، ولكن المنظور الفكرى العام للتوحيدى يجعل الانسان بين التسيير والتخيير ، وربما كان هذا موضع نقد للتوحيدى ، اذ أنه عندما أراد أن يصور المواقف الأخلاقية فى صور حية من خلال الصاحب ، وابن العميد وغيرهم كان قاسيا فى الثلب ، والنقد ، ولم يترك فى معظم الأحيان مجالا للاعتذار ، ولو بالطبع ، الذى هو صورة للنفس لابرائه منه كما أشار ،

(٩٨) الهوامل والشوامل : ص ٧٠ ٠

(٩٩) الهوامل والشوامل : ص ٧٠ ٠

(١٠٠) الامتاع والمؤانسة : جـ ٣ ص ١٢٨ - ١٢٩ ٠

(١٠١) المقابسات : ص ٨٦ ٠

ولكن ربما كان هذا فى نظر التوحيدى أيضا موضوعا للنقد الأخلاقى ٠

وفى المشكلة الثانية وهى هل الأخلاق معرفة ، فقد وجدنا التوحيدى كما مر يعجب ممن يفخر بدراسته للفلسفة ثم يسلك سلوكا لا أخلاقيا أو يستبيح قتل النفوس ، وسقراط كان يرى ان الفضيلة يمكن أن تتعلم وفى هذه القضية أكثر من جواب ، وقد (شغلت هذه المسألة الفكر اليونانى فى القرنين الرابع والخامس قبل الميلاد ، وأجمع الكل على ان الفضيلة يمكن أن تتعلم ، لكنهم اختلفوا فى الوسائل الى تعليمها)(١٠٢) ٠

وقد ناقش هذه القضية دكتور بدوى فى كتابه (الأخلاق النظرية) فى فصل عنوانه (هل يمكن تعلم الفضيلة)(١٠٣) ، ثم أورد تلخيص جنكليفتش للموقف بقوله (وبالجملة هل تعلم الفضيلة ، أو لا تتعلم ؟ والجواب كلا الأمرين معا ، وفقا لما نقصده ؟ ان الجواب عن هذا السؤال سيبقى بالضرورة مترددا ان الفضيلة لا تعلم لانه لا شىء جوهريا يتعلم ، فالمرء يتعلم حسن المعاملة ، ولكنه لا يتعلم حسن الحركة ، ويتعلم الأدب politesse لا الرقة delicatesse ، ويتعلم تعازى التماسيح لا صدق الدموع وتلقائية التعاطف ، وأن يريد ، وأن يبكى ، وأن يحب كلها فى نفس الوضع من هذه الناحية ٠ انها أمور ينبغى أن يشاقتها الانسان ، أمور لا تحدث بحسب الطلب والتوصية ، ولا يغنى عنها أى مجهود عقلى أو أية دراسة)(١٠٤) ٠

---

(١٠٢) عبد الرحمن بدوى : الاخلاق النظرية ، ص ١٥٧ ٠

(١٠٣) بدوى : المرجع السابق ، ص ١٥٧ – ١٦١ ٠

(١٠٤) بدوى : المرجع السابق ، ص ١٦٠ – ١٦١ ، وانظر ايضا فى رأى جانكلفيش V. Janklevitch فى هذا الموضوع ، يحيى هويدى ٠ مقدمة فى الفلسفة العامة ٠ الطبعة السابعة ، ص ٢٦٨ ٠

وقد جاء رد أرسطو على هذا من قبل ، فيجيب برأيه هذا على تساؤل التوحيدى ودهشته ، اذ كان سقراط قد سأل في هذه المسألة المشهورة (هل يعقل أن يختار المرء الرذيلة بملء ارادته ، وقد أدرك انها رذيلة ؟ فيجيب : ان نعم لان العلم وحده لا يحرزنا من اقتراف الاثم ، كما مر ، فقد نكون على يقين من سوء الفعل ، ولكننا نختاره مع ذلك ، لان الاختيار معناه ان بوسعنا انتخاب أحد الوجهين ، والا لم يكن المرء المبدأ المحرك لأفعاله ، أو فاعلها ، وهو ما يتنافى مع مفهوم التبعة الأخلاقية)(١٠٥) .

(١٠٥) ماجد فخرى : ارسطو المعلم الأول ، ص ١١٩ - ١٢٠ ، وأنظر فى ذلك ايضا وولتر ستيس . تاريخ الفلسفة اليونانية . ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد ، ص ٢٦١ .

مصـدر الأخـلاق :

أما عن مصـدر الأخلاق أو الالزام الأخلاقى عند مفـكرنا فهو الدين ، ويضيف العقل ، والعلم ، ولا غرابة فى ذلك اذ ان التوحيـدى مفكر مسـلم أولا ، ولكن لا ننسى موقفه من الفلسـفة بوصفها طريقا من طرق الوصول الى الحقيقة ، وان جاءت بعد الدين ، فالعقل بعد الوحى ، نعم ، ولكنه أيضا له طريقه . وهو يقول (والعمود الذى عليه المعول والغاية التى اليها الموئل فى خصـال ثلاث هن دعائم العـالم ، وأركان الحياة ، وأمهات الفضـائل وأصول مصالح الخلق فى المعاش ، والمعـاد ، وهن : الدين والخلق والعلم . بهن يعتدل الحال ، وينتهى الى الكمال ، وبهن تملك الأزمة ، وينال أعز ما تسـمو اليه الهمة ، وبهن تؤمن الغوايل ، وتحمـد العواقب ، لان الدين جماع المراشـد والمصـالح ، والخلق نظام الخيرات والمنافع ، والعلم رباط الجميع ، ولأن الدين بالعلم يصـح ، والخلق بالعلم يطهـر ، والعلم بالعمل يكمل)(١٠٦) . وهو هنا يعنى العقل حيث هو مناط التكليف الشرعى ، أما الفعل الذى هو تعبير عن الفـكر الفلسفى فقد دعا الفلاسـفة الى الخلق القويم ، وحث على الفضـائل ، والسـعادة عند هؤلاء ، تكمن فى (رفض الشهوات والاحسان الى الناس وغير الناس بغير امتنان ولا اعتداد ولا طلب جزاء ولا استحماد)(١٠٧) .

ومن هنـا يتجاوز التوحيـدى فى كلامه عن الأخلاق ، مجرد الوعـظ والارشاد والتقرير ، كما تجاوز مجرد ذكر الحـكم والأمثـال القصيرة وهو

---

(١٠٦) مثالب الوزيرين : ص ٢١ .

(١٠٧) مثالب الوزيرين : ص ٢٤١ — ٢٤٢ .

ما راج فى الشرق حيث ان الشرق موطن الحكم والأمثال(١٠٨) ٠

وقد رأى الدكتور عبد الرحمن بدوى فى الفكر العربى قصورا عن النظر الفلسفى فى الأخلاق(١٠٩) ، وذهب الى (أن العقل الشرقي لم يستطع أن يهضم الفلاسفة اليونانيين الا بعد أن وضعت لهم ٠ وانتحالا فى أغلب الأمر أمثال ، وجمل حكيمة قصيرة ، عنى بايرادها كثير من كتب (الملل والنحل) ٠ وفيما أورد أبو حيان التوحيدى وأستاذه أبو سليمان السجستانى)(١١٠) ٠ الا أن الدكتور أحمد محمود صبحى يتحفظ حول هذا الرأى ، فهو لا يذهب لمخالفة آراء الباحثين فى ان الفكر الاسلامى لم ينتج فلسفة أخلاقية ، وانما يأتى التحفظ باضافة عبارة (بالمفهوم الأرسطى للأخلاق)(١١١) ٠

ولا مجال لمناقشة هذه القضية الهامة ، ولكن لعل العرض السابق للأخلاق فى فلسفة التوحيدى قد أثار هذا الموضوع ، وما زال الحقل بكرا فى هذا الموضوع ، وخاصة بعد ما أشار اليه الدكتور صبحى من أن النسق الأرسطى الذى يستبعد صدور الأخلاق عن عقائد أو ميتافيزيقا ليس هو النسق الوحيد ٠

---

(١٠٨) عبد الرحمن بدوى : مقدمة (الحكمة الخالدة ـ جاويدان خسرو) ، تحقيق وتقديم دكتور بدوى ، ص ٧ ٠

(١٠٩) أحمد محمود صبحى : الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الاسلامى ، ص ١٥ ٠

(١١٠) عبد الرحمن بدوى : مقدمة الحكمة الخالدة ، ص ٧ ٠

(١١١) أحمد محمود صبحى : المرجع السابق ، ص ١٩ ٠ وانظر : حامد طاهر ، المرجع السابق ، ص ١٠٧ ـ ١٠٨ ، وانظر أيضا : ماهر عبد القادر محمد على ، مقدمة نقدية لكتاب مابوت ٠ مقدمة فى الأخلاق ٠ ترجمة ماهر عبد القادر ـ (٣) موقف المسلمين من الأخلاق وقضاياها ، ص ٢٣ ـ ٢٨ ـ ومن هنا نرى أهمية دراسة هذا الموضوع ٠

الموقف من الفحش أخلاقيا وفنيا :

ساد قول الفحش في عصر التوحيدى ، وذكر مفكرنا كثيرا من ألوان الفحش فى كتبه ، وقد أخذ عليه ذلك(١١٢) . فكيف نفسر هذا فى ضوء فلسفته الأخلاقية وموقفه الصوفى ؟

نعم ذكر التوحيدى الفحش فى كتاب (البصائر والذخائر) وكتاب (الامتاع والمؤانسة) ولكن التوحيدى فى ذلك لم يكن منفردا فى عصره ، بل كان هذا شائعا فى أدب ذلك العصر ، ولم يكن أمرا مستغربا ، ولا مستهجنا اجتماعيا ، بدليل ما ورد فى (الامتاع والمؤانسة) فى مجلس الوزير وفى حضرة من حضر ، مع أن الوزير فيما يذكر التوحيدى كان متدينا فقد قال (ونظرت اليه وقد دمعت عيناه ورق فؤاده وهو – كما تعلم – كثير التأله ، شديد التوقى ، يصوم الاثنين والخميس ، فاذا كان أول رجب أصبح صائما الى أول يوم من شوال وما رأينا وزيرا على هذا الدأب وبهذه العادة لا منافقا ولا مخلصا ، وقد قال تعالى (انا لا نضيع أجر من أحسن عملا)(١١٣) .

وقد ورد الفحش فى كتب التوحيدى على ألوان فمنه ما هو جنس صارخ حتى ليصعب ذكره فى هذا المجال (١١٤) ومنه ما هو فحش دينى كقوله (فى النبيذ شىء من الجنة (الحمد لله الذى أذهب عنا الحزن) والنبيذ يذهب الحزن)(١١٥) . ومنه أيضا ما هو أخلاقى يصور واقعا

---

(١١٢) أحمد أمين : مقدمة البصائر والذخائر ص د .

(١١٣) الامتاع والمؤانسة : جـ ٢ ص ٧٩ ، والآية من سورة الكهف رقم ٣٠ .

(١١٤) البصائر والذخائر : ص ٤٦ ، والامتاع والمؤانسة ، جـ ٢ ص ٥٥ .

(١١٥) الامتاع والمؤانسة : جـ ٢ ص ٥٥ .

أو مفهوما جديدا للعشق أو غيره وذلك كذكره لقول ابن سيرين (كانوا يعشقون من غير ريبة فكان لا يستنكر من الرجل أن يجئ فيحدث أهل البيت ثم يذهب ، قال هشام : ولكنهم لا يرضون اليوم الا بالمواقعة)(١١٦) .

ويظهر من الأمثلة السابقة أن هذا الفحش كان تصويرا لواقع ، وهو لون من ألوان الأدب الشائع فى ذلك العصر لا يمكن تجريمه فنيا اللهم الا فى ضوء الأيديولوجية التى تحكم هذه الحضارة ، ألا وهى الفكر الاسلامى ، وقد عدد الأستاذ أحمد أمين الأسباب وراء الفحش فى بعض كتب التوحيدى ، مقدما ثلاثة :

الأول شيوع الفحش فى العصر (فنحن اذا قلنا : ان الحضارة العربية كان من طابعها القول المكشوف من غير مواربة ، لم نبعد عن الصواب)(١١٧) .

والسبب الثانى ان أبا حيان كان فيما يظهر مكبوتا جنسيا . والسبب الثالث افراط الناس فى المجون فى عصره ، والواقع ان السبب الثانى ليس هناك دليل عليه .

أما عن قوله (وربما كان يظن أن وجود هذه الناحية فى كتبه تسبب لها الرواج ، وتجعل الناس يقبلون عليها ، وربما ناله من ذلك خير مادى . ولكنه يظهر انه لم ينجح فى ذلك أيضا)(١١٨) .

ولا يمكن فهم هذا الرأى الا اذا اعتبرنا أبا حيان يعيش فى عصر

---

(١١٦) الامتاع والمؤانسة : جـ ٢ ص ٥٦ .

(١١٧) أحمد أمين : مقدمة البصائر والذخائر ، ص هـ .

(١١٨) المرجع السابق : ص هـ .

الطباعة ، وحقوق المؤلف ، (مع انها مهضومة أو غير مضمونة على الأقل في العالم العربي حتى الآن) ٠

وكان التوحيدى يسوق أحيانا الفحش ليؤكد قيمة كما ذكرت أو فكرة ومن ذلك على سبيل المثال ذكره لهذه الرواية عن العشق (قال الأصمعى : قلت لاعرابى : هل تعرفون العشق بالباديه ٠ قال : نعم ، أيكون أحد لا يعرفه ٠ قلت : فما هو عندكم ؟ قال : القبلة والضمة والشمة قلت : ليس هو هكذا عندنا ٠ قال : وكيف هو ؟ قلت : أن يتفخذ الرجل المرأة فيباضعها ٠ فقال : قد خرج الى طلب الولد) ولكن يجب أن أشير الى أن التوحيدى لم يكن بذلك خارجا عن حدود الدين ، لأننا نجد هذا فى كتب المرحلة الأولى والثانية مثل ما فى (البصائر والذخائر) وفى (الامتاع والمؤانسة) ولكننا نجد ذلك يختفى تماما في (الاشارات الالهية) مثلا ، وان كان موضوع الكتاب يفرض ذلك الا أن المنحى الروحى للتوحيدى أيضا قد تغير كلية ، وهو كذلك يرفض الفحش صراحة فى (مثالب الوزيرين) وان كان سابقا حسب الترتيب الزمنى الذى أشرت اليه لكتاب (الإمتاع والمؤانسة) الا أن رفضه للفحش يأتى من حيث هو دلالة على سلوك أو معتقد ٠ وبالتالى فهو يرى من هذه الزاوية عدم اتفاقه مع الدين ، فهو اذ ينكر على الصاحب بن عباد مصاحبته لأهل المجون والفسق ، وبعد أن يعرض الحديث يذكر فيه شعرا خارجا ، يستنكر أن يكون هذا ممن يمكن أن يكون عماد الدين ، وناصر الاسلام والمسلمين ، ثم يقول (والويل له ثم الويل لمن يتولاه وينصره)(١١٩) ، وهو فى مجال استنكاره لكلام الصاحب باعتباره متناقضا مع دعواه بالصلاح والتدين

---

(١١٩) مثالب الوزيرين : ص ١٤٤ ٠

يظهر رفضه لهذا الاتجاه في قول الفحش فيقول (أفهـذا كلام من يدعو الى الله ، ويحب أن يستجاب له ، ويجرى على طريقته ، ويكون ذريعة بين الله والعبد ؟ هذا عافاك الله باللعنة أولى ، وبالبراءة منـه ومن أصـحابه أحق ، ما أقل حياء هؤلاء ، وأشد تكاذبهم ومكابرتهم)(١٢٠) .

فكيف نفسر ما يبدو على انه تناقض في هذا الموقف ؟

١ ــ هـل أقول انها الضرورة الأدبيـة في طبيعة كتـاب (الامتاع والمؤانسة) التي أملت عليه ذلك ؟ ولكن ألا نكون بذلك قد تجاوزنا حدود الضرورة اذ أن فحشه انما يأتي صريحا ومباشراً ؟ ، أو ان ذلك صدق في التدوين ؟

٢ ــ أو أقول انه انما قال طلبـا للارضاء ولطلب المعـاشرة ، وهـو ما جعله أحيانا يبذل نفسه حتى الاساءة لشخصه وكرامته ، أو أن (الامتاع والمؤانسة) كان تسجيلا لحوار لم يكن التوحيدى فيه يملك الا الاجابة على ما يطلب منه ؟

٣ ــ أو أن التوحيدى ينكر الفحش من حيث هـو سلوك ، أو دعوى لمفهوم أخلاقى وان كان يقبله في عرضه كدليل على واقع معاش ، فكما عبر عنه فى (الامتاع والمؤانسة) عبر عنه في (مثالب الوزيرين) تدليلا عـلى فساد من أراد اظهار فسادهم ؟

وأيا كان الأمر فلا شـك أن الموقف محـير بعض الشيء ، ويمكن أن نفسر ذلك بأن التوحيدى قد قبله وسجله في « الامتاع والمؤانسة » ولكنه استنكره في (مثالب الوزيرين) لما يفيده ذلك في اظهار فساد الصاحب .

---

(١٢٠) مثالب الوزيرين : ص ١٤٤ .

ولكن عندئذ ربما أبدو أقرب الى الحكم الموضوعى أرى انى أكون قد ظلمت التوحيدى والأقرب من ذلك القول بأن التوحيدى فى « الامتاع والمؤانسة » كان تحت الضرورة ، والاحساس بالخوف والقلق الذى يدفعه الى طلب الرضا عنه من الوجهاء ، ليشعر بالأمان الذى يفتقده فى بلاطهم ، ولكنه من ناحية أخرى تحت الاحساس الصوفى أو الدينى العميق يرفض الفحش ، وهذه عموما محاولة لاكتشاف ما يبدو تناقضا ولكن أيا كان الأمر فيجب أن (نقرر أن الذى يراجع آثار الكتاب فى ذلك العصر يقتنع بأنهم لم يكونوا فى الأغلب رجال حشمة ووقار ، وانما كانوا يفضلون الصراحة العابثة فيما يقولون وما يعملون)(١٢١) ٠

ولكن التوحيدى يوضح وجهة نظره فى هذا الموضوع ويعرض أسباب ذكره للفحش وله فى ذلك رأى نفسى وفكرى وهو أن ذلك جزء من التجربة الانسانية لا غنى عنها الا بتقصى الفهم وتبلد الطبع ٠ يقول : (اياك أن تعاف سماع هذه الأشياء المضروبة بالهزل ، الجارية على السخف فانك لو أضربت عنها جملة لنقض فهمك وتبلد طبعك ، ولا يفتق الفعل شئ كتصفح أمور الدنيا ، ومعرفة خيرها وشرها ، وعلانيتها وسرها)(١٢٢) ٠

وربما بدا هذا فى باب فلسفة الفن أدخل ولكنه أيضا موقف أخلاقى

---

(١٢١) زكى مبارك : النثر الفنى فى القرن الرابع ، جـ ١ ص ١٥٧ ٠

(١٢٢) البصائر والذخائر : ص ٤٩ ٠

الفصل السابع

تصوف التوحيدى

- التصوف والصوفية والتوحيدى
- الناس تشغل عن الطريق
- الدنيا من منظور الصوفى
- تعريف التصوف
- ألفاظ الصوفية - واصطلاحاتها
- الولاية والأولياء
- الكرامات
- العبودية
- الشرك
- التوسل بالأولياء
- التسليم لله
- الانسان والله
- الانسان ونفسه فى الطريق الصوفى
- معالم الطريق الصوفى عند التوحيدى
- التصوف والاغتراب
- نقد ورأى

تصوف التوحيدى

موقف المفكر من الثقافة والفكر كمشروع حياة ، أو كجزء من مشروعه الوجودى ، أهم دلالة على مدى أصالته ، وتفاعله مع موضوعاته ، أيا كان الفرع الذى يمارس فيه هذا النشاط الانسانى المميز ، وقد نجد من المفكرين من يستغرق الفكر والثقافة وقته ونشاطه ، ومع ذلك نجد هذا أيضا مدخلا أو سبيلا لمشروع آخر كطلب الوجاهة ، أو الشهرة ، أو تحقيق كسب مادى بوصفه أغلى أمنية وأعلى قيمة يسعى وراءها ، ولكن من المفكرين من يعتبر الفكر فى مشروعه سبيلا أو أسلوبا ليحيا الوجود بأغزر ما يمكنه ، واختيارا لتحقيق أكثر امكانياته ثراء ، وقد تأتى الأشياء الأخرى نتيجة لازمة ، حيث ان الفعل والتحقق نفسه يظهر فى المجتمع وبين الناس ، دون تعلق بسطحيات وتفاهات الشكل ، أو سخافة التعلق بشهرة بلا قيمة أو تقدير ، ودون ابتذال لقيمة ، أو تنازل عن حريته .

ولذلك اذا قال التوحيدى أنه انما كتب ما كتبه للناس ولطلب المكانة منهم ، ولعقد الرياسة بينهم ، ولمد الجاه عندهم(١) . نصدقه ولكن بحذر ، وليس فى هذا مغالاة أو شطط فى التفسير ، ولكنه واقع يصدقه التوحيدى نفسه عند التحليل ، أو النظرة المتأملة ، فاما انه أراد أن يستمتع بنتائج مادية لهذا كله ، أو أنه كان يأمل فى حياة أطيب ، أو أقل قسوة مما لاقى ، فلا شك فى ذلك ، ولكن المهم أن علاقة التوحيدى بالفكر والكتابة لم تكن علاقة بحرفة ، بل كانت علاقة حياة ، وعلاقة بهدف وغاية ، واختيارا لتحقيق

---

(١) ياقوت : معجم الأدباء ، جـ ١٥ ص ١٨ .

امكانياته ، وانجاز مشروعه ، وممارسة حريته ، ولعل ذلك كان هو الأمر الوحيد الذى يتجه نحوه بحرارة ايمانا بجدواه ، فحتى مع ادراكه لطبـاع الناس ، والواقع الاجتماعى ، وأساليب التزييف فيه ، فقد أفسد عليـه صدقه الفنى ذلك الادراك وتجربته الانسـانية والفـكرية الفريدة هى التى شلت يده وقدراته عن حسن الاستفادة بفهمه للواقع من حوله ، ولم يكن عجزه فى ذلك الا سيطرة روح الفنـان على الحرفى ، والانسـان على ابن السوق ، والمفكر على السياسى المراوغ ، فقد كان فكر التوحيدى بحق هو حياته ، فان وجدناه يكتب لهذا أو لذلك ، أو بناء على طلب هذا الوزير أو ذاك الوجيه ، فان ما كتبه يظل رغم ذلك تعبيرا عن فكره ٠

التصوف والصوفية والتوحيدى

وقد كتب مفكرنا فى التصوف ، وعبر عن اعجابه بالصوفية ، الذين صحبهم منذ سنوات مبكرة من عمره ، ولكن كتابه (الاشارات الالهية) جاء تتويجا لكتاباته عامة ، وكتابته الصوفية خاصة • فقد انتهى الى التصوف منهجا وطريقا ، وعبر الاشارات أصدق تعبير عن زفرات نفسه ، تعبيرا يجمع بين عقله المتفتح وروحه المتطلعة الى أسمى وجود ، وجاء الاشارات ، وكأنه يوميات مريد فى الطريق يسجل لنا معاناته النفسية ، ومحاولاته المستمرة مع نفسه الجامحة لترويضها على أن تقطع طريق المجاهدات ، وليخرج بها من مطامعها ، ورغباتها التى استذلته بطاعته لها ، وانقياده لهواها ، ومن هنا فالعنصر الذاتى فياض وغالب فى هذه المناجاة •

ومن هنا كان الاعتماد على النص أمرا هاما الى أبعد الحدود ، لأن الصياغة الأدبية نفسها بما تحوى من دلالة واشارة ، لا تنفصل عن المعنى الفكرى أو النظرى الذى تصوره ، بل ان الفكرة وحدها لا تشى لنا بكل ما تحمل الجملة من معنى ، ولذلك فسوف أذكر عددا من النصوص لتوضيح فكره ، وبيان السمو الروحى فى اتجاهه الصوفى •

وأشير الى أن تصوف التوحيدى لم يكن تصوفا لمجرد عجز ، أو نظرة متشائمة أو هزيمة فى دنيا الناس ، لأنه لم يكن من أصحاب التواكل ، أو الدعاوى السلبية الدخيلة على التصوف الاسلامى الحق ، واذا كانت معانى التسليم قد ترددت عنده كثيرا فليس فى هذا عجز أو قعود ، أو تواكل يؤدى الى سقوط التكليف • والقعود عن طلب الرزق(٢) •

---

(٢) عبد الرازق محيى الدين : أبو حيان التوحيدى ، ص ١٦٩ •

انما هـــو يقصد ما يذهب اليه كل تصوف اســـلامى حق ، حيث (لا يعنى ترك التدبير ، ترك التصرف فيما وجه العبد فيه وأبيح له ... كيف ... ومن طعن على التكسب فقد طعن على السنة ، ولمن طعن فى ترك التكسب فقد طعن على التوحيد ... فترك التدبير ترك الأمانى)(٣) . أو أن القول الفصل فى ذلك بحق كما يقول ابن عطـاء الله (انه لا بد لك من الأسباب وجودا ، ولابد لك من الغيبة عنها شهودا فأثبتها من حيث أثبتها بحكمته ، ولا تستند اليها الا لعلمك بأحديته)(٤) ... وكذلك لم يذهب شيخنا الى القول بسقوط الشريعة اذا كشفت الحقيقة(٥) .

وكذلك كان موقف أهل التصوف الاسلامى الحق . فالكلاباذى يؤكد اجماعهم على أن جميع ما فرضه الله فى كتابه وما جاء فى سنة رسوله هـو فرض واجب وحتم لازم على كل عاقل ، ولا يجوز التفريط فيه ولا التخلف عنه من أى فرد من الناس ، وعلى أى وجه ، وان بلغ أعـلى المراتب وأعـلى الدرجات وأشرف المقامات ، اذ لا مقام للعبد تسقط معه آداب الشريعة ، من غير عذر مما جاءت به أحكام الشريعة وأجمع عليه المسلمون ، ثم أنه اذا كان الانسان أشرف مقاما ، فان ذلك أحرى به أن يكون أكثر اجتهادا ، وأخلص عملا وأكثر توفيقا(٦) .

وان الجهل قد شاع بين بعض مدعى التصوف ، فظنوا أن تصـوفهم خير من فقه الفقهاء بحجة أن النبى كان أميا لم يتعلم من صحيفة ولا كتاب ،

---

(٣) أبو طالب المكى : قوت القلوب ، جـ ٢ ص ٦ .

(٤) ابن عطاء الله السكندرى : التنوير فى اسقاط التدبير ، تحقيق وتعليق ، موسى محمد على ، عبد العال أحمد العرابى ، دار التراث العربى للطباعة والنشر ، ص ٢٤٣ ، وأنظر أبو الوفا التفتازانى ، ابن عطاء الله وتصوفه ، الفصل الأول ، ص ١٢١ ــ ١٤٥ .

(٥) محمد عبد الغنى الشيخ : أبو حيان التوحيدى ، جـ ١ ص ٤٠٥ .

(٦) أبو بكر الكلاباذى : التعرف لمذهب أهل التصوف ، ص ٧٥ ــ ٧٦ .

وانما تعلم بنور بصيرته ، فليس هناك حاجة اذن الى الفقه الذى يستعمل الفروض غير الواقعية ، ويستخدم حيلا بقصد الخروج من الأحكام(٧) .

وقد ذكر الأستاذ أحمد أمين هذه الفئة ونسبها الى التصوف ، ولكن الحقيقة فى كتب التصوف غير هذا ، فالسراج الطوسى فى (اللمع) يعرض لموقف الصوفية الحق ، وهو على عكس ما ذهب اليه هؤلاء ، وأعنى انه يتفق والشريعة ، ويجل طبقات الفقهاء اذ (بهم يحفظ على المسلمين حدودهم)(٨) وطبقات الصوفية لم يرفضوا الفقه ، ولم ينقدوا أصحابه .

ويقول الطوسى (ثم ان طبقـات الصوفية أيضا اتفقوا مـع الفقهاء أصحاب الحديث فى معتقداتهم وقبلوا علومهم ، ولم يخالفوهم فى معانيهم ورسومهم ، اذا كان ذلك مجانبا للبدع ، واتباع الهوى ، ومنوطا بالأسـوة والاقتداء ، وشاركوهم بالقبول والموافقة فى جميع علومهم)(٩) .

والى هـذا ذهب الكلاباذى أيضـا ، فهو يقرر انه اذا كانت علـوم الصوفية هى علوم الأحوال ، والأحـوال مواريث الأعمال ، فانه لا يرث الأحوال الا من صحح الأعمال ، وأول تصحيح الأعمال : أن يعرف الانسان علومها التى هى علم الأحكام الشرعية ، وذلك من أصول الفقه وفروعه ، بل يؤكد أن أول ما يلزم العبد هو (الاجتهاد فى طلب هذا العلم وأحكامه على قدر ما أمكنه أو وسعه طبعه ، وقوى عليه فهمه)(١٠) .

أقول ان هذه الحقيقة من أوليات التصـوف الحق ، وهى الأساسيات

---

(٧) احمد أمين : ظهر الاسـلام ، جـ ٢ ص ٧٧ .

(٨) أبو نصر السراج الطوسى : اللمع - تحقيق - عبد الحليم محمود ، طه عبد الباقى سرور ، ص ٢٧ .

(٩) السراج الطوسى : اللمع ، ص ٢٨ .

(١٠) الكلاباذى : المرجع السابق ، ص ١٠٤ .

التى أكد عليها أهل التصوف ، أعنى اهتمامهم واحترامهم لفقه والتفسير والعلوم الشرعية ولذلك يؤكد عماد الدين الأموى أن الصوفية دخلوا مع هؤلاء فى علومهم فى الحديث ، وأصول الدين وعلم الفقه (فالبداية فقهية والنهاية صوفية ، ومن لم يبلغ من الصوفية مبلغ الفقهاء وأصحاب الحديث ، ولم يحط بما أحاطوا به فانه يرجع فيما وقع له من المسائل الى العالمين بأحكام أفعال الجوارح الظاهرة ، وهم أصحاب العلوم الظاهرة . والصوفية يلزمون أنفسهم بالأخذ بالأغلظ والأشق من أقوال العلماء فى المسائل الخلافية)(١١) . ومفكرنا يقول عن الشريعة (الشريعة مأدبة الله للعباد)(١٢) وعن السنة يقول انها (حلية الديانيين) .

التوحيد : حياة النفس

المعرفة : الفوز بالقدس(١٣)

ومن هنا فتصوف التوحيدى اسلامى ملتزم لأنه (تصوف دارس متعمق ، ومؤمن سليم العقيدة ليس فيه خروج عن الدين أو المألوف)(١٤) . وقد أشار ياقوت فى (قائمته لكتب التوحيدى) الى أكثر من كتاب للتوحيدى فى التصوف ـ كتاب الاشارات الالهية جزءان ، كتاب الرسالة فى أخبار الصوفية ، كتاب الرسالة الصوفية أيضا(١٥) ، وقد أشار الدكتور عبد الرازق محيى الدين الى أن الرسالة الصوفية هى نفس الرسالة

---

(١١) عماد الدين الأموى : حياة القلوب فى كيفية الوصول الى المحبوب ، بهامش ـ قوت القلوب ، جـ ١ ص ٢٦٦ .
(١٢) الاشارات الالهية : جـ ١ تحقيق وداد القاضى ، ص ٢٣٧ .
(١٣) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٢٣٧ .
(١٤) محمد عبد الغنى الشيخ : جـ ١ ص ٤٠٩ .
(١٥) ياقوت : معجم الأدباء ، جـ ١٥ ص ٧ ـ ٨ .

فى أخبار الصوفية أو نظيرتها(١٦) ووافقـــه على ذلك الدكتور عبد الأمـير الأعسم(١٧) .

واشار أيضا الى أن تصوف الحكماء وزهد الفلاسفة الذى ذكره البعض للتوحيدى (هو الآخر من اختراعات المتأخرين وهو قريب لأن يكون تحريفا لعنوان (رسالة فى اخبار الصوفية)(١٨) . وقد تميز كتاب (الاشـارات الالهية) بوصفه عملا خالصـــا للتوحيدى من حيث الفـكر والأسـلوب . فالتوحيدى انما يكتب فيها رسائل ، على شكل نجوى صوفية ، وهـو فى التصوف بالكامل ، ويتميز عن كل كتب التوحيدى الأخرى ، وفيـه يظهر (التنغيم الموسيقى الجميل الناتج من تقسيم الجمل الى فقر قصيرة متناسبة الطول)(١٩) . فهو فى الاشارات قد خلص تماما لاتجاهه الصوفى ، وقـد استخدم . شأن الصوفية . رموزا ، واشارات ، وأسلوبا ايحائيا روحيا .

وقد ذهب عبـــد الرازق محيي الدين الى انه ربما كان أسـلوبه فى الاشارات هو الذى جعل البعض يطعن فى عقيـــدته (أعنى به الأسـلوب الرمزى الغامض الحاشد بالاشارات والألغاز ، والذى يكون عادة عرضـــة للنقد ، ممن لم يألفوا عبارات المتصوفة)(٢٠) .

واذا صح ذلك فيكون قد جاء عن سوء فهم ممن طعن فى عقيـدته أو سوء قصد ، وذلك لأن للصوفية ألفاظهم ، وانفرادهم عمن سواهم كشـأن كل طائفة من العلماء ، وفى ذلك يقول الامام القشيرى (اعلم أن من المعلوم

---

(١٦) عبد الرازق محيى الدين : أبو حيان التوحيدى ، ص ٢٥٥ .

(١٧) عبد الأمير الأعسم : أبو حيان ، فى كتاب « المقابسات » ، ص ٨٢ .

(١٨) عبد الأمير الأعسم : أبو حيان ، فى كتاب « المقابسات » ص ٨٣ .

(١٩) عبد الواحد حسـن الشـيخ : أبو حيـان التوحيـدى وجهوده الأدبية والفنية ، ص ٣٣٧ .

(٢٠) عبد الرازق محيى الدين : أبو حيان التوحيدى ، ص ١٦٤ .

ان كل طائفة من العلماء لهم ألفاظا يستعملونها انفردوا بها عمن سواهم ، تواطئوا عليها لأغراض لهم فيها من تقريب الفهم على المخاطبين بها أو تسهيل على أهل تلك الصفة فى الوقوف على معانيهم لأنفسهم والاجماع والستر على من يأتيهم فى طريقتهم ، لتكون معا فى ألفاظهم مستبهمة على الأجانب غيرة منهم اسرارهم أن تشيع فى غير أهلها ، اذ ليست حقائقهم مجموعة بنوع تكلف أو مجلوبة بضرب تصرف ، بل هى معان أودعها الله تعالى قلوب قوم واستخلص لحقائقها أسرار قوم)(٢١) ٠

ففى الاشارات اذن تميز فى الأسلوب ، وفى الموضوع ، والمنهج ، فمن حيث الموضوع نجده قد خصصه كاملا للتصوف ، ومن حيث المنهج كان روحيا خالصا فى شكل مناجاة ، وفيه من السمو الروحى ، ولهفة الشوق الصوفى ولوعة الحب الالهى ، وصدق التائب ، وحرقة النـدم ، والرغبة الجامحة فى طلب الوصول ، ومحاولة الوقوف على الأعتاب ، بغية السماح ، وطلب العفو ، وهذا ما جعل بعض الباحثين يذهب الى استبعاد نسبة كتاب (الحج العقلى اذا ضاق الفضاء عن الحج الشرعى) الى التوحيدى ، أو عـلى الأقل يعتبر هذه النسبة موضع شك كبير ، لأن فى الكتاب نبرة صـادقة تكشف عن ايمان عميق بالله ، وفيها استسلام مطلق لوجهه(٢٢) ٠

وربما كان من الضرورى أن نبين الرأى فى بعض المشـكلات المتعلقة بموضوع التصوف قبل الكلام عن تصوف التوحيدى ٠

---

(٢١) أبو القاسم القشيرى : الرسالة القشيرية فى علم التصوف ، ص ٥٢ ، طبعة محمد على صبيح ٠

(٢٢) وداد القاضى : مقدمة الاشارات الالهية ، ص ٢٢ ، وأنظر : محمد عبد الغنى الشيخ ، أبو حيان التوحيدى ، جـ ١ ص ٤٠٩ ٠

أولا : مصدر التصوف الاسلامى ·

ثانيا : هل التصوف مخالف للعقيدة الاسلامية · أقصد للقرآن والسنه ·

وقد قال الباحثون الثقاة رأيهم فى المشكلة الأولى ، أعنى مصدر التصوف · وخلاصته · ان مصدر التصوف اسلامى فى أساسه وان تداخلت عوامل أخرى بعد ذلك(٢٣) ·

والتأثر لا يلغى الأصالة ، والمشكلة الثانية تتعلق بالأولى وتابعة لها ، وقد أكدها كذلك الصوفية أنفسهم ، حيث أكدت كتب التصوف — مثل قوت القلوب لأبى طالب المكى — واللمع للسراج الطوسى ، والتعرف لمذهب أهل التصوف للكلاباذى ، والرسالة ، للقشيرى ··· الخ ·.

وقد تأثر التوحيدى بالصوفية ، وتعلق بهم ، وقدر الاتجاه الصوفى وفهمه ، وقد صحب الصوفية منذ سنوات مبكرة من عمره (فما قارب الثلاثين من عمره ، الا وهو من تلاميذ (جعفر بن محمد بن نصير الخلدى) أحد أعلام التصوف فى ذلك التاريخ)(٢٤) ·

وقد مر أثر أساتذته — السجستانى — والعامرى — عليه ويقول حسين مروة (وكان من تناقض شخصيته انه ظل بين النزعة الصوفية ونشدان الحقيقة الفلسفية طوال حياته يتجاذبانه فى مثل صراع أو مأساة ، فطورا يستخلصه التصوف ، وطورا تستأثر به الفلسفة ، وطورا يحار بينهما ، فلا هو بالمتصوف تماما ، ولا هو بصاحب للفلسفة وحدها · وكل مؤلفاته

---

(٢٣) أنظر : أبو الوفا التفتازانى : مدخل الى التصوف الاسلامى ، ص ٢٩ — ٦٤ ، ص ٤٤ ، وانظر : عبد الرحمن بدوى ، تاريخ التصوف الاسلامى ، ص ٤٨ · وأيضا ، جورج قنواتى ، تراث الاسلام · تصنيف شاخت وبوزورث ، جـ ٢ ص ٢٢٧ ·

(٢٤) عبد الرازق محيى الدين : ص ٢٢ ·

انعكاسات لهذا الصراع بين ذينك النقيضين)(٢٥) · ولكن اذا صح ذلك فى كل كتب التوحيدى فالاشارات استثناء وان لم يخف الأثر الفلسفى ، ولكنه ضمن اطاره الصوفى · وقد عبر التوحيدى عن ندمه للوقت الذى قضاه بعيدا عن أهل التصوف ، ولكنه فى الاشارات عاد الى التصوف ، دامع العينين محزون القلب ، شاكيا ، باكيا ، يأمل فى الله ، مترددا ومتوجسا ، ومع ذلك يصفو ويتجه بكله الى الله ، وفى اتجاهه ونجواه الصوفية ، يكبر الأمل ، وتعلو نبرات الندم ، وحرارة الدعاء ·

وفى حاله هذه يجد نفسه غارقا فى النعم ، بل لا يشهد الا النعم ، وانما مرد ذلك كله الى حكمة الله الخافية ، ولذلك يقول (واستيقن أنه لا حرف ، ولا كلمة ولا سمة ولا علامة ولا اسم ، ولا رسم ، ولا ألف ولا ياء ، الا فى مضمونه آية تدل على سر مطوى ، وعلانية منشورة ، وقدرة بادية ، وحكمة مُخبورة ، والهية لائقة ، وعبودية شائقة ، وخافية مشوقة وبادية معوقة)(٢٦) ·

ولما كان الزمان لا يسعف الانسان ليقف على حقيقة هذا كله فهو ينصحه قائلا (فاتزر حاطك الله ، بالانكماش ، وارتد بالجهد ، واكتحل بالسهر ، واغر بالفكر ، وحرم على بالك أن يلم به الهوينا والفتور)(٢٧) ·

وقد عاد للتصوف بعد رحلة طويلة فى دنيا الحياة الاجتماعية والثقافية ، وبعد بحث واخفاق فى مجال النجاح الاجتماعى ، وان لم يكن ذلك هو الدافع الحقيقى – كما مر – وراء اتجاهه الصوفى الذى نلمح

---

(٢٥) حسين مروه : تراثنا كيف نعرفه ، ص ١٩٦ – ١٩٧ ·
(٢٦) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٥ ·
(٢٧) المرجع السابق : ص ٥ ·

بوادره منذ وقت مبكر ، وهو يصف حاله فيقول (فأما حالى فسيئة كيفما قلبتها لأن الدنيا لم تؤاتنى لأكون من الخائضين فيها ، والآخرة لم تغلب على فأكون من العاملين لها)(٢٨) ٠

وقد وصل الى التسليم الكامل ، وكف عن التساؤل ، واتجه الى الحكمة الخافية وراء ما غاب عن الانسان ، ثم راح ينظر فى نفسه وحاله ، ليرى ظاهره وباطنه ، حيث اشتد الاشتباه عليه ، فهو فى أحدهما متلطخ تنطخا لا يقربه من أجله أحد ، وفى الآخرة متبذخ تبذخا لا يهتدى فيه الى رشده وهو وقد اختار الطريق الصوفى فليس له الا الصدق مع النفس ، واكتشاف ما بها ، ليعود الى الطريق الذى تركه وندم عليه ، ولذلك فأول شئ يفعله هو أن يكاشف نفسه ، فيقول : (ونح على نفسك نوح الثكول ، وكاشفها مكاشفة النصوح العقول ، وافتتح أمرها بأن تفطمها عن عاداتها وتكظمها على جرتها ، وتخدمها مستخدما لها ، فاذا صرخت عليك فاضحة لك ، فامتهنها صائنا لها ، وذللها طالبا لغيرها ، وأنسبها الى عثرتها واستر عليها ما فى طيها)(٢٩) ٠

وهو يشرح حاله ويواجه نفسه بهذه الحالة ، ويدرك بشعور التائب ، ما يصاحبه من يقظة ، وندم ، وبعين المحب الذى يسعى لتخليص ما فى نفسه من شوائب ، وهو على طريق المحبة يقول (وأما سرى وعلانيتى فممقوتان بعين الحق ، لخلوهما من علامات الصدق ، ودنوهما من عوائق الرق ٠ وأما سكونى وحركتى فآفتان محيطتان بى ، لأنى لا أجد فى أحدهما حلاوة النجوى ، ولا أعرى فى الآخرة من مرارة الشكوى ، وأما انتباهى

---

(٢٨) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ١٨ – ١٩ ٠
(٢٩) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ١١٢ ٠

ورقدتي ، فما أفرق بينهما الا بالاسم الجارى على العادة ، ولا أجمع بينهما الا بالوهم دون الارادة . وأما قرارى واضطرابي فقد ارتهنني الاضطراب حتى لم يدع في فضلا للقرار ، وغالب ظني انى قد علقت به ، لأنه لا طمع لى في الفكاك ، ولا انتظار عندى للانفكاك ، أما يقيني وارتيابي ، فلى يقين ، ولكن في درك الشقاء ، فمن يكون يقينه هكذا ، كيف يكون خبره عن الارتياب وأما تقاعسي وانتصابي ، فقد وضح لك في عرض شهودى وغيابي ، ومنظوم اطنابي واسهابي)(٣٠) .

واذا كان التوحيدى قد أكثر من الشكوى من الخلق ، واليهم ، فلقد شعر بندم على ذلك فيقول (الى متى نشكو الى خلقه وليس لنا معاد الا اليه)(٣١) .

فهو يستنكر من نفسه اساءة الظن بالله والتوكل أو الالتجاء الى سواه ، ويستنكر كذلك الكذب معه سبحانه وهو أعلم بنا منا ، ويستنكر الاعتصام بغيره وهو أقرب الينا من حبل الوريد(٣٢) . فهذا الندم أقرب الى مقام التوبة وهو (أول مقامات السير للطالب ، وهو عبارة عن قلب حال الطالب وتغيره كما انها بداية لحال جديدة) .

وهذا الندم الذى يعبر عن توبته ، ورجوعه عن كل ما لا يرضى الله ، وكل ما يبعده عن مولاه ، يصوره في صورة استنكار لحاله فيقول (الى متى نعبد الصنم بعد الصنم كائنا حمر أو نعم ، الى متى نسيء ظننا به ولم نر خيرا الا منه ؟ الى متى نشكو الى خلقه وليس لنا معاذ الا اليه ؟ الى متى

---

(٣٠) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ١٩ .
(٣١) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٢٠ .
(٣٢) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٢٠ .

نشرد عنه ، ولا قوام لنا الا به ؟ الى متى نكذبه عن أنفسنا وهو أعلم بنا منا ؟ والى متى نعتصم بغيره وهو أقرب الينا من حبل الوريد ؟ الى متى نثق بسواه وهو لنا نجاة ؟ الى متى نختان أنفسنا كأنا على رشد أو غبطة ؟ الى متى نستحى من طول ما لا نستحى ؟ الى متى نقول بأفواهنا ما ليس فى قلوبنا ؟ الى متى ندعى الصدق ، والكذب شعارنا ودثارنا ؟ الى متى نتمادى فى الغواية وقد فنى العمر بليلنا ونهارنا ؟ الى متى نتنافس بذكره ، وزنانيزنا فى أوساطنا ؟ الى متى نخلد الى الدنيا وقد دنا منها رحيلنا ؟ الى متى نستظل بشجرة قد تقلص عنا ظلها ؟ الى متى نبتلع السموم ونحن نظن أن الشفاء فيها ؟)(٣٣) .

وهو يدعو نفسه ويحثها للعودة الى الله ، والاقبال عليه ، والسؤال منه ، وطلب الرضا والرحمة ، والأمل فى عفوه ، فلعله سبحانه يتجاوز عن الخطأ فى العمل والتجديف فى القول ، ولكنه يؤكد فى نفس الوقت ان ذلك منوط بارادته تعالى ، ومشيئته ، فهو الذى يسهل اللياذ به اذا أراد ، وهو الذى يفرغ على القلوب محبته متى شاء ، فهو الذى يهدى ، ولذلك يفزع مفكرنا الى مولاه داعيا (وعود جباهنا السجود لك ، وقلوبنا الفكر فيك ، وأرواحنا الشوق اليك ، وجوارحنا القيام على طاعتك)(٣٤) .

وانما يطلب ذلك بانعامه سبحانه بحروف ربوبيته ليخلص له لأنه تعالى اذا شاء قرب وأدنى ، واذا شاء طرد وأقصى (انك اذا شئت قربت وأدنيت ، واذا شئت طردت وأقصيت ، لك المشيئة التى لا تطاول بها والعزة التى لا تغالب عليها ، والقدرة التى لا تجارى فيها ، والحكمة التى

---

(٣٣) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٢٠ .
(٣٤) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٢١ .

لا يبلغ منتهاها)(٣٥) ·

ولكن فى نفس الوقت وهو يأمل فيه سبحانه ، يحذر نفسه والانسان وهو فى الطريق لأن الخافى أكثر من البادى ، والحكمة تستر الكثير ، والارادة لله وحـــده ، وليس سعى الانسان وحده كافيـا ، فلا الطلب يـكفى ولا الاسترحام يعنى حلول الرحمة ، ولا قرع الباب مؤد بالضرورة الى الدخول ، ولا البكاء موصل لا محالة الى الرضى (ففى الغيب عجائب ، وفى العجائب أيضا عجائب ، كيف لا يـكون هذا ، والاســتدراج قائم مـــع اللحظات ، والتلبيس جار مع اللمحات ··· الخ)(٣٦) ·

فمشكلة الانسان فى هذا التصوير الذى يقدمه هى الضياع ، والحيرة والوحشة ، والمعاناة ، والانسان حائر لأنه يشعر بالوحشة ، لعلمــه بأنه فى دار مخالفته سبحانه ، أما أنسه بنفسه فهو لغفلته عما فاته منه تعالى ، وحيرته بسبب ما يراد منه سبحانه له ، وأما تسلطه عـلى نفســه ، فلأنه بذلك سعى لهلاكه باليد عند التناول ، واللسان عند القول ، والعقد عند الفكر ، فطريق الانسان بذلك محفوف بالمخاطر ، ولذلك وجب أن يطلب النجاة بالله ، فهذه الحياة قذرة وأحواله فيها متسخة(٣٧) ، وعلم الانســان بحاله لا ينفع وحده ، كما أن جهله لا يضر لأن ذلك كله (لقدرة صادرة عن غيب مشيئة ، ولمشيئة نافذة ، وارادة على شهادة قدرة ، ولحكمة خافية فى آفاق المملكة)(٣٨) ·

ويلخص التوحيدى السبب الرئيسى وراء مأساته وسقوطه فى كلمة ،

---

(٣٥) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٢١ ·
(٣٦) الاشارات الالهية : ص ٢٢ ·
(٣٧) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٢٥ ·
(٣٨) الاشارات الالهية : ص ٢٣ ·

ألا وهى (الطمع) فحاله هذه التى وصل اليهـــا عجيبة وهمته فى الهمم غريبة ، فظاهره منتشر لا يملك منه شيئا ، وباطنه متسعر لا يجد له فيئا ، وهو كمثل المصاب بالبرد الجالس فى موضع العفـــو بالشمس فى الشتاء الممنوع عن نوال ما يطلب وما يتحرق ، اليه أو كأنه القاصد المحجوب عن قصده(٣٩) ، كل ذلك كما يقول لأنى :

أطعت مطامعى فاستعبدتنى ولو أنى قنعت لكنت حرا(٤٠)

(والبيت لأبى العتاهية) ٠ فكأن التصوف طريق للحرية الانسانية ، يتحرر الانسان به من مطامعه التى تستعبده ليحقق العبودية لله ، وهى التى تحرره أو تعتقه ، ولذلك اتجـــه الى التصوف وأهله ، وهم هـؤلاء الذين أنشأهم الله بين عباده واختصهم بلطائفه وهدايته ، وجعلهم أعلاما لمن أراد أن يهتدى الى بابه ، وينيخ رأحلته بفنائه ، وذلك ليهبوا من فضـــل الله ما وهبهم الله ، ويمنوا على من لبعض ما من به سبحانه عليهم(٤١) ، وهو لذلك يوجه الخطاب لهم فيقول (أحبائى على القرب بالتصافى ، وعلى البعد بالتوافى)(٤٢) ٠

وهو فى عودته الى أهل التصوف وقلبه قريح ، وفؤاده جريح ، وهو يبكى بعده عنهم ، ويعود بحنينه الجارف الى ذكراهم ويشكو فقدان الأنس ، وحلول البلاء ، وسد الطريق ، ليتذكر ماضيه معهم ، وما كان فى سمرهم والأنس يقربهم ، وجمال خدمته لهم ، ودلاله بحضرتهم(٤٣) ٠

(٣٩) الاشارات الالهية : ص ٣٠ ٠
(٤٠) الاشارات الالهية : ص ٣٠ ٠
(٤١) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٣١ ٠
(٤٢) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٢٥ ٠
(٤٣) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٣٦ - ٢٧ ٠

ويصرح التوحيدى بل ويؤكد انتماءه اليهم فيذكر ما كان معهم ويذكر انتسابه اليهم واعتماده عليهم ، ويتحدث عن فضلهم ، وذكرهم لمن سأل بهم ، واذا سألناه ما الذى حصله منهم فى رحلته هذه ؟ ، كان جوابه (حصلت مكنون الغيب فى الشهادة ، وكسبت عزيز الحال فى مرجو السعادة ، وغنيت بهم غنى لا أخاف بعده الفقر ، ظاهرى الاستقلال بكل وارد ، وان حنى الظهر ، وباطنى الاستكمال بكل شارد ، وان خفى على أهل العصر . استنار صدرى بمعرفته ، ونطق لسانى بتوحيده ، وصفت أطرافى لخدمته ، والتطم ضميرى بأمواج محبته ، فاكتنف أطرافى بوادى احسانه ولطفه ، فما يسنح لى سانح الا وفيه آية من آيات كرامته ، ولا يبرح بارح الا وعليه علامة من علامات بره ورأفته ، ان قلت فهو مصحوب قلبي ، وان أمسكت فهو ساكن سرى ، وان قدحت فهو الذى يهدى ، وان غرست فهو الذى ينمى ، وان سألت فهو الذى يغنى ويعطى ، وان سكت فهو الذى يعيد ويبدى ، وان شكرت فهو الذى يفيد ويزيد ويسدى ، فهذا آخر ما قطعت عليه قولى ، على انى ما بلغت معشار ما عندى)(٤٤) .

ومع الندم والتوبة لابد من الاستغفار ، ولذلك يقول (أستغفر الله من زلة أبكتنى دما ، وأستقيله من عثرة أوردتنى سقما ، وأسترحمه لعبرة قتلتنى ندما أو سدما)(٤٥) ، ولذلك فهو يرجوه تعالى أن يوفقه ليكون هو المقصد وحده (اللهم اكفنا مئونة قول لا تراد به ، وغائلة معنى لا تصح فيه ، وغب أمر لا تكون عنده)(٤٦) .

هذه الأيام التى عاشها بعيدا عن هدى الدين الحق ، والتوكل الصحيح

---

(٤٤) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٢٨ - ٢٩ .
(٤٥) الاشارات الالهية : ص ٧٢ .
(٤٦) الاشارات الالهية : ص ٧٣ .

على الله ، والمذلة لغيره ، بكل ما فيها من مهانة تجعله يصرخ قائلا : (ها أنا أصرخ وأقول : يا كيد الزمان ويا نكد الأيام ، عوجا على رسم جسمي فخذا حظكما منه بقسمي ورسمي ، فما لكما في ساحة هواي له مسكن ولا مربع، ولا لكما في حل عقـد حبي له مأمول ولا مطمع . فنابذاني وخالفاني وحارباني ، فما لكما مني الا ما تريان ، وليس لكما عندي الا ما تسمعان . يا نسيم روح الاجتماع ، انصر مودعا بأطيب لذة الشكوى ، تباعد مغربا ان شئت أو مطلعا . يا حلائل النجوى أخرمي ..يا بوازع القلب أسلمي.. يا نيران الهجر توقدي .. يا مضـاجع البلوى تمهدي .. يا غاية المنى تباعدي .. يا مقادير الدهر تراقدي .. يا حلاوة الهوى أمري .. ياعاذلتي على جنوبي اهدئي عني وقري .. يا مناهل العيش تكدري .. يا معـارف الغيب تنكري . يا حسرات القلب تحرقي .. يا أستار الضمير تهتكي .. يا معالم الأنس بيدي .. يا عقب الهوى زيدي ثم زيدي ، يا مصائب الدنيا اقصديني وانزليني .. يا عجائب الدهر والأيام تعجبي مني ! أترى بردت غليلا طالما عهدته يغلي ؟ أترى قضيت دينا طالما تقضى به مطلي ؟ أترى بلغت غاية نزعت اليها بجوري وعدلي ؟ أترى تخلصت من معدن ضاق على بعضي وكلي ؟ أترى وصلت الى من أفنيت له عمري في حلي ورحلي ؟ أترى أشفي غليل من أفنيت له عزي وذلي ؟ والله المستعان . أخشى والله مالي من هذا القول الا عناؤه ، ومالي من هذا المعنى الا هباؤه ، ومالي من هـذا المد والجزر الا غثاؤه)(٤٧) .

ولكن مع كل هذه الحسرة ، وكل هـذا النـدم ، فالأمل في عفو الله ورحمته لا يفارقه ، ولو كان الانسان قد وفى الحياء من الله ما وقف أمام الله متلوثا بلطائخ الدنيا (ولكنا على ذاك نعيذ أنفسنا من اليأس من رحمتك . لأنك حظرت ذلك علينا ، ودعوتنا الى حسن الظن بعفوك والى جميل عقباك في آخر أمرك)(٤٨) .

---

(٤٧) الاشارات الالهية : ص ٧١ ـ ٧٢ .

(٤٨) الاشارات الالهية : ص ١٣٨ .

الناس تشغل عن الطريق

ومن أهم الأشياء التى تشغل عن الطريق ، الخلق ، وخاصة اذا اتجه اليهم أو عول عليهم ، ففى ذلك ضلال عن المقصد الاسنى ، لأنهم (شغل فى شغل ، وما شغل أحد بالخلق فوصل الى الحق ، لأنهم لا يدعون أديما الا فروه ، ولا صحيحا الا عروه ، ولا نابها الا شروه ، ولا هاربا الا قروه ، ولا خليطا الا مروه ، ولا جديدا الا كروه ، والبلوى عظيمة . وحسبك أنهم يشغلون صاحب الدنيا عن الدنيا ، فكيف يتركون صاحب الدين مع الدين)(٤٩) .

فلا خير فى الناس ، بل ان الصبر على البؤس معه تعالى أمتع من النعمة مع غيره (الهى لا خير فى خلقك ، فكن لى أنت بما أردت : فالصبر على البؤس معك أمتع من النعمة بتعرض غيرك)(٥٠) .

وكذلك يقول (فلان يصيبك هو خير أن ينعمك سواه)(٥١) أى أن المصيبة منه تعالى على ما تبدو خير مما تبدو نعمه على يد الخلق .

والتوحيدى فى (الاشارات الالهية) يوجه الحديث تارة الى نفسه ، وتارة الى آخر يعظه ، وتارة الى من يعتبره شيخه ، وتارة يناجى ربه .

ولعله كان يقصد نفسه فى الحالات التى يتوجه فيها الى غيره سواء كان هذا الشخص له وجود حقيقى أم لا (وأغلب الظن انه شخص خيالى ،

---

(٤٩) الاشارات الالهيه : ص ١٦٨ .
(٥٠) الاشارات الالهية : ص ١٤٠ .
(٥١) الاشارات الالهية : ص ١٢٥ .

أعنى أنه (الأنت) الضرورى كيما يتم الحوار النفسى أو المناجاة ، فهو مجرد اختراع أدبى Fiction Litteraire (٥٢) .

وليس أدل على أن التوحيدى كان على الأقل يتمثل نفسه وحاله من قوله (يا قوم ماذا أقول لكم ، وكيف أعرض نصحى عليكم ، وما أنتم فى الحقيقة مرادى ، بل أنا ذلك المراد ، وأنا الحاضر ذلك الناد ، وأنا القادح لذلك الزناد ، وأنا المنتجع لتلك المهاد ، وأنا الخاطب لذاك الرشاد ، وأنا المقيم على نفسى أولئك الاشهاد)(٥٣) .

ويؤكد ذلك أيضا قوله (فما لى فى غشك أرب ، ولا لى فى ذلك عز ، انما أنا أنت ، لأن تنبيهى لك تنبه منى بك ، وتعريفى اياك تعرف بى فيك ، فكلامى وان كان لك فهو لى ، وسماعك وان كان بك فهو بى ، واذا اشتركنا فى المراد الأقصى فليس ينبغى أن يتقصى ، بل التسهل أرد علينا ، وأرجع بالفائدة)(٥٤) .

عاد التوحيدى اذن الى التصوف فى خشوع يبحث عن الحكمة ، بعد أن لم يبق لأهله مسكن الا خرب ، ولا ماء الا نضب ، ولا متاع الا بار ، ولا حى الا مات ، وهو يريد أن يعرف الأعمال وآفاتها ، والأحوال وعاهاتها والأخبار والأسرار ، ويلهج بالبحث فى الملكوت ، يريد أن يفهم عما كمن فى الشاهد، وما لاح فى الغائب ، لم يترك شيئا الا وسأل عنه ــ سؤال العابد المتوجه ــ كيف برز بقوالب القدرة ، ونشأ عن سوابق العلم ؟ وماذا كان مقصده فى كل ما فات ، فاذا كان مقصده هذه الدنيا المشئومة أو مباهاة غيره والتفوق

---

(٥٢) عبد الرحمن بدوى : مقدمة الاشارات الالهية ، ص ٣٣ .

(٥٣) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٣٧١ .

(٥٤) الاشارات الالهية : جـ ٢ ص ٤٣ .

عليه ، فقد أخطأ اذن الطريق ، وأبعد عن الحضرة الالهية . فالطريق الصحيح والنجاح الأكيد فى أن يكون مقصده ذكر الحق (واشتياق الى محل القرب ، والتقاط لما ينشر من العين المنبثة فى الخلق)(٥٥) .

فبهذا وحده ينال الرضى ، ويذهب عنه الاكتئاب ، ويقرب حتى يرضى ، وشيخنا يرثى لحاله ، ويحدث نفسه فى أسى بالغ على ما كان منه ، ولم يكن شيخنا شريرا ، وانما كان لسخطه ونقده عين الفنان المفكر الساخط . ولم تكن نزعة شر ، ولم يكن الا لماحا ذكيا وهو يحاول أن يعمم موضوع الثلب ليبحث عن قاعدة أخلاقية ، فقد كان فى غضبه بريئا ، طيب النفس ، وان كان مجروحا ، دامى العينين ، وليس أدل على حيرته من كلامه عن العلاقة بين الانسان والله ، بكل ما فيها من توتر وبعد سحيق لا يمكن تداركه بين المحدود واللامحدود . أقول أنه مع ذلك كله يستشعر نسائم القرب الى أبعد حد حتى ليرى نفسه ويشعر وكأنه طفل فى حضرة الأب الحنون ، وأنه اليه وحده ينتسب ، كما انه عليه وحده يتوكل ، ولذلك يقول (لك من الله نسب أصح من نسبتك الى أبيك ، فاحفظه فانه ينفعك)(٥٦) . ويقول (من اتبع هواه فقد عبد غير الله)(٥٧) . فهو اذن لا يقطع الأمل ، وانما يلبى تلبية موحد .

وهو يفسر تجربته بأنها ابتلاء الهى . يقصد أن يتوجه للخدمة فى نهاية أمره ، والنص التالى خير دليل وتأكيد لهذا المعنى — اذ يصور نفسه وقد شعر بالوحدة ، وكأن هناك حديثا من الله اليه ، وكأنه تعالى يواسيه بذلك ، فيشعر بيد العناية ترعاه حتى فى فقره وبلواه ومحنته ، وتدخر

---

(٥٥) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ١٥١ .

(٥٦) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٢٣٧ .

(٥٧) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٢٣٧ .

له ثواب ذلك كله ، ووراء هذه الحكمة وهذا الابتلاء مصلحته ، والقصد منه خيره وفلاحه ، يقول متصورا أن الله تعالى يخاطبه : (بعينينا تقلبت فى فقرك وصبر ، وبمشهد منا صبرت على بلواك ومحنتك ، ونحن سبكناك فى اختلاف أحوالك لتصلح لخدمتنا فى آخر أمرك ، لم يغب عنا شأنك ، ولم يخف علينا سرك وعلانيتك . لقد مضغت فى محبتنا الحنظل المنسل ، واقتحمت الجمر المسعر ، وغرقت فى البحر الأخضر ، وآويت الى المزابل ، وأصبحت كلا على كل كاهل . منعك خلقى الكسرة والحشفة وحرموك الخرقة والفضلة ، وابتذلوك بأعينهم ، وآذوك بألسنتهم ، وطردوك من أقبيتهم ، وحقروك بقلوبهم ، ونفروا منك لما قربت ، وتهللوا بسببك لما بعدت ، وسخروا منك عند قولك ، وأهانوك عند سكوتك ، أنفوا من مؤاكلتك ، وكرهوا أن يصلوا معك الى جانبك . وكنت اذا دعوتهم لم يلبوا ، واذا حدثتهم لم يجيبوا ، واذا سألتهم لم يسعفوا ، واذا حضرت مجلسهم لم يفسحوا)(٥٨) .

وكأن التوحيدى يصفى نفسه من كل ما علق بها من ضروب الحزن والكدر ، والألم ، وما علق بها من ظلم الناس واهاناتهم ، اذ لا يليق به وهو يتوجه الى الله ، أن يكون فى نفسه شيء ، وقد مر بنا موقفه من مسألة الرزق حيث اعتبرها مسألة المسائل وبسببها ألحد ناس ، وتحدث عن حاله فى الصداقة والصديق (والله لربما صليت فى الجامع فلا أرى الى جنبى من يصلى معى)(٥٩) . أقول كأنه أراد أن يدع كل ما فى نفسه ليصفو ، ولذلك يتصور المولى يوجه له الخطاب تعليقا على النص السابق فيقول : (كل

---

(٥٨) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٥٢ .

(٥٩) الصداقة والصديق : ص ٨ - ٩ .

بذلك كان منا بمسمع ومرأى ، لم ينطو عنا منه خردلة ، ولا ذرة ، فقد اختبرنا صبرك ، وعلى ذلك أجرينا أمرك ، ومن أجله ، رفعنا لك ذكرك ، ووضعنا عنك وزرك » ، فلا يهمنك ما كان ، فقد أمضيت الى عز جوارنا ، وصرت مكرما لدينا ، مصطفي عندنا ، حكمك نافذ فى مكننا ، وقولك متبول على خلقنا ، وأملك مبلوغ باذننا ، ولولا ما تجرعته من جزع البأساء والضراء لوجهنا ، ما كنت اليوم تصير الى حظيرة قدسنا .. انما أخفيتك عنهم صيانة لك ، وشغلتهم عنك توفيرا اليك ، وعاتبتهم مع ذلك بسببك ، وقلت لهم : لم تحقرون أوليائى بالجهل ، ولم تزدرونهم بالكبر)(٦٠) .

فالتوحيدى بذلك يفضى لنفسه بأمله الأكبر ، ويجد فى ذلك تعويضا لكل ما فات ، فأما وقد هزم فى دنيا الناس ، فلا يرضى أن يهزم نفسيا ، وفى نفسه نزوع واستشراف الى عالم الملكوت ، وتعلق بالملأ الأعلى ، صاحبه طوال حياته ؟ ولذلك يمكن القول أن التصوف (فى هذا الباب من أدب أبى حيان ليس سوى تعبير عن قلقه الجامح وحنينه اللاهف الى السمو بنفسه عما أرغمته عليه ظروف حياته من حالات الضعف البشرى تجاه الحاجات المادية الملحة التى عانى منها مأساة حياته)(٦١) .

وفى هذا الرأى درجة من الصواب ، فظروفه وحياته لعبت دورا بالطبع فى اتجاهه نحو التصوف فى آخر حياته ، ولكن استعداده النفسى ، ورؤيته الفكرية لعبت دورا أساسيا فى هذا ، بل لعلى لا أبالغ ان قلت انها هى الدافع الأساسى وراء هذا الاختيار ، وفى تأكيده المعنى السابق لنفسه ، أى ان العناية الالهية ترعاه ، وان الحكمة الالهية وراء كل ما لاقى من

---

(٦٠) الاشارات الالهية : ص ٥٢ - ٥٣ .

(٦١) حسين مروة : تراثنا كيف نعرفه ، ص ٢٠٣ .

(٦٢) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٥٣ - ٥٤ .

عذاب ، كان من أجله ، وقـــد ادخر له ثواب الصبر عليـه ، يقول (فأما أوليائى ، فقد قطعوا أيام الدنيا بالصبر ، وانتهوا الى بالطهـــارة ونالوا المنى . وأما أنتم فأوقرتم ظهورهم بالاثم والعدوان ، وأعظمتم الاساءة الى أنفسكم بالمنع والحرمان ، فهلموا الينا بالمعـــذرة ان كانت لكم ، وهاتوا حجتكم ان كانت معكم ، والا فبعدا وسحقا لأمثالكم)(٦٢) .

ولكنه فى هذا يحيا قلقه ، ويعبر عن حيرته ، ويصور هـــذا التوتر الذى يعيشه فيقول (فدائى من دوائى وعلتى من طبيبى ، وبلائى من نعيمى، وفنائى من حبيبى ، وهذا لأنى فرغت من ظاهر قد حشى بالشرور الى باطن قد غشى بالغرور ، فلم يكن فى هذا مقنع ولا الى ذاك مرجع)(٦٣) .

وهذا التوتر الذى يعيشه ، لا يرى منه مهربا ، وهــو يهرب الى الله وقد سلم الأمر كله له سـبحانه ، ثم ان هذا جزء من الطبيعة الانسانية فى عالم الدنيا ، بلاد الفناء يقول (وكيف نبرأ من هذه الأمراض ، وقد نبتنا فى معادن البلاء ، ودعينا فى بلاد الفناء ، « سواء علينا أجزعنا أم صبرنا ما لنا من محيص »)(٦٤) ، (٦٥) .

وهو يعلق بعد ذلك مفسرا (هـــذا صحيح ، لا محيص بالصبر ولا بالجزع ، ولكن بلطف من عنـــد من كان به الجزع وله كان الصبر ، فانه اذا بدت ذرة من عنـــايته أغنت عن الجزع والصبر وطمست آثار الحجـة والعذر ، ورفعت من هذا القطر الى القطر ، فاستنارت الأشياء المظلمـة ، واستبانت الأمور المبهمـــة ، وتحللت العقـــود المبرمة ، وتسلت النفوس

---

(٦٣) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٥٥ .

(٦٤) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٥٥ .

(٦٥) سورة ابراهيم : آية رقم ٢١ .

المغرمة)(٦٦) .

ويؤكد التوحيدى على أن لأهل التصوف أسرارهم ولغتهم الخاصة وعلى الانسان أن يحاول الصعود الى هذه الآفاق ، ولكن عليه أن يقترب بحذر لأن لهم سرهم ومناجاتهم فى خلواتهم ، ومن دنى بجهل أسرارهم احترق احتراقا يعود منه رمادا(٦٧) ، وهو يفعل ذلك ويقترب من هذا العالم ، ويتشبه بهم ويخاطب مولاه (اللهم لولا اغفاؤك عنا فى وصفك ، ولولا سترك علينا فى ذكرك ، ولولا رفقك بنا فى الدعاء اليك لكنا هالكين)(٦٨) . ثم يفسر ذلك بقوله (لأنا نصفك صفة العارفين ونعبدك عبادة الجاهلين ، ونذكرك ذكر الحاضرين ، وننساك نسى الغائبين)(٦٩) .

ولذلك فهو يرجو أن يعلمه الله الاسم الأعظم ليدعو به ممجدا ، ويقترب به مقدسا . ويلخص مطلبه الأكبر فى دعوته : (فبتفردك الا أفردتنا ، وبعزتك الا عززتنا . الهنا ، انا نقول ما نقول عن عى وحصر ، ونتطاول ما نتطاول عن قماءة وقصر ، ونطلب ما نطلب عن حاجة وفقر)(٧٠) .

---

(٦٦) الاشارات الالهية : ص ٥٥ .
(٦٧) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٥٦ .
(٦٨) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٥٧ .
(٦٩) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٥٧ .
(٧٠) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٥٧ .

الدنيــــا من منظوره الصوفى

فأما وقد ندم التوحيدى على ما فاته من صحبة أهل التصوف ، وتاب ورجع عن طلب الدنيا والالتجاء الى الخلق ، فقد بين أن الدنيــا لا تستحق الندم عليها ، ولا الحسرة على ما فاته منها ، فهى من جهة دار فناء زائلة ، ومن جهة ثانية فان ما كان لحكمة أرادها الله ، يقول (طهر نفسك من الحرقة على فائت الدنيا ، وقدس نفســك من الأسف على ما لم ترزق فى الأولى ، وتطامن لحــكم الحق وان شــق عليك ، فان ذلك أنهض بك وأشــد لاستقلالك)(٧١) .

وعند مفكرنا ان خير الأدوية ما نجع ، وخير الكلام ما نفع ، وخير الاخوان من ردع(٧٢) .

ويرى شيخنا ان الدنيــا مذمومة عند الجميــع ، فهى مذمومة عند من طلبها ووجدها ، وعند من طلبهــا ولم يجــدها ، فهى دار فانية وزائلة ما حمدها أحد(٧٣) . وملذات الدنيا كلها لا تصمد لتقويم أو نقد ، فجامع المــال ، والمشتهر باللهو واللعب ، والساعى فى الشر والفساد ، والشاكى ربه للخلق لقلة رزقه ، كل هؤلاء يرى التوحيدى ان حصيلتهم الحقيقيــة خواء وقبض الريح ، ويبدو شيخنا وكأنه يؤنب نفسه فى قوله (يا شاكيا ربه الى خلقه بقوله : رزقى قليل ، وحظى نزير ، وحالى قاصرة ، وحاجتى متصلة ، لا تفعل ، واستيقن أنه ناظر لك فى حالتى عسرك ويسرك)(٧٤) .

(٧١) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ١٢٣ .
(٧٢) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٤٣ .
(٧٣) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٢٧١ .
(٧٤) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٢٧٢ .

والانسان لن يحقق شيئا ولن يصل لشيء ، الا اذا حقق عبوديته لله ، فاذا فعل ذلك ، فقد عرف أن الله هو المولى ، وليس للعبد الا أن يثق فى مولاه ، ويعرف انه له سبحانه فيه مراد ، فلا مناص للعبد الا التسليم ، ولا طريق له الا بترك الانشغال بالدنيا . فاذا كانت الدنيا هى هذه القاسية الفانية فكيف الطريق ؟ انه (اغفاءة عن هذه الدنيا الجافية الغليظة القاسية القادرة الفانية الفاجئة النكدة)(٧٥) . لذا فالتوبة واجبة فى كل حال ، يقول (ولا تترك التوبة فى كل حال مستظهرا)(٧٦) .

والدنيا عنده أشبه بالمرأة العجوز الشمطاء السليطة ، المتحكمة ، بل هى أجنى على الانسان من مثل هذه المرأة ، فعلى الانسان أن يطلقها ثلاثا . ولا يرى شيخنا فيها الا النكد والحزن ، ويرى فى تركها الراحة ، فاذا فقد الانسان السراء فيها كفى مئونة ضرائها ، واذا فقد فرحها كفى مئونة ترحها ، وهكذا حتى يخلص منها وما هى الا (ذات غدر وفكر ، ومحال ونكر ... أما ترى أهلها كيف يركضون فى ميادينها فرحين ، ثم انهم يصيرون حديثا قبيحا بعد حين ، أما ترى الزاهدين فيها كيف يعتقون من رقها ، وكيف يستريحون من أرقها ، وكيف ينجون من جمراتها ، وكيف يقيمون فيها صابرين ، ثم يرتحلون عنها خالصين)(٧٧) .

بل انه ينظر اليها ، نظرة الى عدو ، ولذا فاذا ظفر الانسان بها عليه أن يذبحها (ومتى ظفرت بها فاذبحها ، فانك ان لم تذبحها ذبحتك ، ومتى قامت بازائك فافضحها ، فانك ان لم تفضحها فضحتك)(٧٨) .

---

(٧٥) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٢٧٣ .
(٧٦) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٢٧٤ .
(٧٧) الاشارات الالهية : جـ ٢ ص ٤١٤ – ٤١٥ .
(٧٨) الاشارات الالهية : جـ ٢ ص ٤٤٩ .

ومن هنا وجب على الانسان أن يهتم بآخرته ، ويشتاق الى دار القرار ، ولا يجب أن يغتر بعلمه بهذه الدار الدنيا ، لأنه كلما زاد علمه بها دل على انه أعجز عن علم آخرته يقول (فقم على قدم الاصطبار ، وتنح عن روعات هذه الدار ، مشتاقا الى دار القرار ، فى جوار العزيز الجبار ، فان كنت لا تراها ولا تجدها ، ولا تحس بها ، فأنت واحد من الأنعام السائمة ، والبهائم المهملة ، ولا يغرنك حذقك وكيسك ، وفصاحتك وذكاؤك ، ومعرفتك فى أمور دنياك وأحوال عاجلتك ، فانك كلما كنت بها أبصر ، كنت عن أحوال آجلتك أعجز وأقصر ، وفى تجارتها أغبن وأخسر ، لأن هذه درا ممر واجتياز ، وتلك دار مقر واعتزاز ، وأيام هذه محدودة ، يفنيها الغدد ، وأيام تلك ممدودة لا يأتى عليها الأبد)(٧٩) . وهو يتمثل هنا قول الله تعالى (يعلمون ظاهرا من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون)(٨٠) ، (٨١) .

ولا يعنى ذلك ترك أمور المعاش أو ترك الدنيا جملة ، ولكن المرفوض هو اعتبارها المقصد أو الغاية ، وربما كان هذا المعنى نفسه هو الذى قصده الحسن البصرى فى شرح الآية السابقة بقوله (والله ليبلغ من أحدهم بدنياه أنه يقلب الدرهم على ظفره فيخبرك بوزنه وما يحسن انه يصلى)(٨٢) ، أو أن المقصود والمرفوض هو الانشغال بها حتى لينسى أمر آخرته ، أو ينشغل بها حتى لينسى المطلوب منه فيها ، وهو تحقيق الخلافة ، وعمارة الدنيا بأحكام الشرع ، فهذا أقرب الى الروح العامة لفكر التوحيدى وتوجهاته ..

---

(٨٠) القشيرى : لطائف الاشارات - تحقيق ابراهيم بسيونى ، ج ٣ ص ١٠٩ .
(٨١) سورة الروم : آية رقم ٧ .
(٨٢) القشيرى : لطائف الاشارات - تحقيق ابراهيم بسيونى ، ج ٣ ص ١٠٩ .

وهو أيضا أقرب الى مقاصد الصوفية ، ويقول الامام القشيرى فى (لطائف الاشارات) فى شرح الآية السابقة (استغراقهم فى الاشتغال بالدنيا ، وانهماكهم فى تعليق القلب بها منعهم عن الله بالآخرة ، وقيمة محل امرىء علمه بالله ، ففى الأثر عن على رضى الله عنه — انه قال : أهل الدنيا على غفلة من الآخرة ، والمشتغلون بعلم الآخرة كذلك بوجودها فى غفلة من الله)(٨٣)٠

ولذلك نشيخنا وهو يربط بين العلم والعمل ، ويرى ضرورة أن يكون لكل حال علامة ، يخشى أن يكون قد وقف على حال الدنيا وأحاط به علما ، ولكنه سلك فيها جهلا ، ولذلك يقول (اللهم غفرا : نصفها صفة العارفين ، ونصحبها صحبة الجاهلين ٠ ما أقبح الأمن فى عرصة الخوف ، وما أشنع الجهل فى وقت العلم)(٨٤) ٠

فعلمه بالدنيا هنا ليس فقط علمه بفنونها المعاشية ، ولكن أيضا علمه بقيمتها التى لا تساوى شيئا بغير التقوى والصلاح ٠ أى قد يعرف أنها زائلة — فانية — ولكنه يصحبها وكأنه ما عام ذلك عنها ٠

ويؤكد التوحيدى رأيه فى الدنيا ومكانتها ، وما على الانسان فى التعامل معها ، وفيها ، ويعرض التوحيدى وجهة نظر فى الحياة ، ويناقشها ، مؤدى هذه النظرة ، أن على الانسان أن يعيش يومه ، ويسعد بلحظاته التى يحياها ليلتذ بكل ما يستطيع ، وليصل الى أقصى متعة ، وأفضل منفعة ممكنة له ، وذلك لأنه هالك ٠

ويرد شيخنا على هذه النظرة ، التى تحكم من منظور الدنيا فقط ، وكأنه لا شىء بعدها ، ليطلب الانسان اللذة وحدها ، ويعيش يومه دون

---

(٨٣) القشيرى : المرجع السابق ، جـ ٣ ص ١٠٩ ٠

(٨٤) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٣٥٧ ٠

تفكير فيما سيأتى فيقول : ان صاحب هذا الرأى قد جهل وانما يقول الخاسر (خذ يومك ، وانتهز لذتك ، وبادر ساعتك ، ومل الى ارادتك ، وابلغ آخر ما فى نفسك ، فانك ميت على قليل ، وهالك فى أول الرعيل)(٨٥) .

ثم يرد على هذه الفكرة بقوله (صدقت يا جاهل فى قيلك ، فالآن وجب النظر فيما بعد هذا الحديث ، فليست الغمارة الا فى هذه الفرارة ، ولا ترك الحزم الا فى تقديم هذا العزم)(٨٦) .

ثم يقول بعد ذلك مخاطبا من يعتقد فى الفكرة السابقة : (فيا أيها الجانى على نفسه ، الجارى فى يومه على حكم أمسه : أما تظن أنك مبعوث ؟ وعلى البعث محثوث ؟)(٨٧) . فالدنيا زائلة والى اضمحلال لذلك (لا يغرنك ما يؤاتيك من حظوظك التى يغبطك عليها بنو الانسان فان ذلك الى اضمحلال)(٨٨) .

واذن فعليه أن يعمل على انه عابر سبيل ، وقافى دليل لأنه اذا لم يفعل ذلك هلك(٨٩) .

---

(٨٥) الاشارات الالهية : ج ١ ص ١١٨ .
(٨٦) الاشارات الالهية : ج ١ ص ١١٨ - ١١٩ .
(٨٧) الاشارات الالهية : ج ١ ص ١١٩ .
(٨٨) الاشارات الالهية : ص ١٢١ .
(٨٩) الاشارات الالهية : ص ١٢١ .

تعريف التصـــوف

تعريفات التصوف كثيرة ، لعلها بعدد شيوخه وأئمته والعاملين به ، أو تزيد ، فكيف عرف التوحيدى التصوف ؟

يقول شيخنا (والتصوف معناه أكبر من اسمه ، وحقيقته أشرف من رسمه ، ولذلك فان المنطيق المقدم عند أهله اذا أصغى الى عمله ، واحتـال فى تحصيله ، رجع الى نفسه خاسئا وهو حسـير ، يرى حروفا تشـــيع بحلاوتها فى نفســه ، وأعراضا ترتفع بلطافتها عن تصـور ادراك عقله ، وأرباب القلوب وذوو العقول وأهل المحبة يملكهم اللائح ، ويقهرهم اللامح ، ويأتى عليهم الجزء الذى لا يتجزأ ، ويستوفيهم الوهم الذى لا يتراءى)[١] ، والتصـوف عند شـيخنا أيضـا (علم يذاكر به أصـحاب الحرق وأرباب الخرق)[٢] .

ويقدم تعريفا آخر للتصوف فيقول (التصوف اسم يجمع أنواعا من الاشـــارة ، وضروبا من العبارة ، وجملتــه التـذلل للحق بالتعزز على الخلق)[٣] .

ويحمل التوحيدى تقديرا واكبارا لشيوخ الصـوفية بل هم فى رأيه ملوك الدنيا ، وسادة الآخرة ، وبذلك يطالعنا بقيمة أخرى تعلو عـلى كل قيمة وهى التى يتمثلها فى موقفهم وممارساتهم ، يقول (وبعـد أن تخص

---

(١) الاشارات الالهية : ص ١٥٨ .

(٢) مثالب الوزيرين : ص ١٨٨ .

(٣) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ١١٣ .

هؤلاء فاعمم بأجمل تحية سائر ذوى الفضل من الصــــوفية ، فانهم ملوك الدنيا ، وسادة الآخرة)(٤) ٠

وهو يشرح ما كان منهم وهو فى صحبتهم ، تلك التى ندم عن انقطاعه عنها فترة ، فيقول (كانت صفحات وجوههم مبشرة بالخير المطلوب ، ومقادر ناطقة بالحق الذى هـــو آخر ما يكد له ويسعى اليه ، وشــواهد هم ناصحة لكل سامع ، له من نفسه يقظة ، وعليه من عقله حفظه ، له الى الله عز وجل التفاتة)(٥) ٠

ويمتدح شيخنا أخلاق الصوفية ، ويوضح أن بعدهم عن الدنيا ليس سلبيا ولكنه ايجابى ، وفى ذلك يذكر قول أحـدهم وقـد أكثروا من ذكر الدنيا عنده ٠ (أما أنا فان تقبل الدنيا على لا آخذها أخذ الأشر البطر ، وان تدبر عنى لا أبكى عليها بكاء الخرف المهتر)(٦) ٠

وقد دافع عن الصوفية ، وكذلك فعل فى مجلس ابن ســعدان الذى كان رأيه فى الصوفية سيئا ، حتى غير رأيه وعلق عـلى كلام التوحيـدى (وكنت أرى أن الصــــوفية لا يرجعون الى ركن من العـلم ، ونصيب من الحكمة ٠ وانهم انما يهرفون بما لا يعلمون ، وأن بنـــاء أمرهم على اللعب واللهو والمجون)(٧) ٠

ثم يتحدث عن علومهم وأعلامهم تعقيبا على رد الوزير : (فقلت لو جمع كلام أئمتهم وأعلامهم لزاد على عشرة آلاف ورقة عمن نقف عليـه فى هـذه

---

(٤) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ١٣٦ ٠
(٥) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ١٦٠ ٠
(٦) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ١٦٧ ٠
(٧) الامتاع والمؤانسة : جـ ٣ ص ٩٧ ٠

البقاع المتقاربة سوى ما عند قوم آخرين لا نسمع بهم . ولا يبلغنا خبرهم ، قال فاذكر لى جماعة منهم ؟ قلت الجنيد بن محمد الصوفى البغدادى العالم ، والحارث ابن أسد المحاسبى ، ورويم وأبو سعيد ...)(٨) .

واهتمام التوحيدى بالصوفية ، واعجابه بهم ، نجده فى كل كتبه ، وفى مراحله الفكرية المختلفة ، ففى (البصائر والذخائر) يذكر كلامهم بالاعجاب ، ويجد فيه ما يوحى بالتصديق وحسن النية ، وان لم يدرك فى هذه المرحلة محل خفايا التصوف ، ولم يكن على الاستعداد النفسى اللازم للدخول فى هذا — كما هو نفسه — ومن كلامهم يذكر . (لا يزال العبد عارفا ما دام جاهلا ، فاذا زال جهله زالت معرفته) . وأيضا (لولا أن الله أمرنا بحفظ هذه النفوس له لجعلنا على ذروة كل جبل منها قطعة) وأيضا (لو علمت أن تحت أديم السماء علما أجل من علمنا لقصدته وسعيت اليه)(٩) .

ويعلق على ما ذكر بقوله (ما أحوجنا الى عالم منطيق يكشف لنا عن كلام هذه الطائفة)(١٠) .

واذا كان التوحيدى يتحدث بهذا الحب والتقدير للصوفية ومفارقاتهم ولكنه يعترف انه قد أدرك اللفظ فقط ، ويأسف لهذا ويعتذر ، فيقول (اللهم عزيز على أن أقول ما أقول ونصيبى منه اللفظ المجبر ، ومحصولى منه الأمر المحسر)(١١) .

---

(٨) الامتاع والمؤانسة : جـ ٣ ص ٩٧ .
(٩) البصائر والذخائر : جـ ١ تحقيق أحمد أمين ، السيد صقر ، ص ١٤٨ .
(١٠) البصائر والذخائر : جـ ١ تحقيق أحمد أمين ، السيد صقر ، ص ١٤٨ .
(١١) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٣٥٨ .

ألفاظ الصوفية - واصطلاحاتهم

ويقرر شيخنا أن للصوفية ألفاظهم ومصطلحاتهم الخاصة ، ولهم اشاراتهم ، والاشارة هي (ما يخفى عن المتكلم كشفه بالعبارة للطافة معناه)(١٢) . بل لابد عنده من ادماج الأخلاق والأعمال والمعارف في الطريق ، لأن (التيقظ بالمعارف ايقاظ للقلوب من الغفلات ، والتعارف بالتذاكر استحفاظ للغيوب من الهفوات ، فاجتهد أن تديم المذاكرة)(١٣) .

ويقول في ذلك أيضا (يا هذا : أما ترى هذه الدقائق كيف تجلى بالحروف المجموعة المفرقة ؟ أما ترى هذه العجائب كيف تدق عن اللغات المرقومة المنمقة ؟ أما تراني فيها كأني من أهلها ولست من أهلها ؟ ما تراني عاريا منها وكأني حال بها)(١٤) . ويقول أيضا (وثق بأنك اذا أدمجت نفسك وأخلاقك وأعمالك ومعارفك وخطراتك في هذه الصفات التي قد تكررت عليك ، وصارت ديوانا واسعا عندك ، لم تعدم روحا ينفي عنك كل كرب جاثم كان على كبدك ، .... ، بل لم تعدم حالا اذا رمت وصفها بالكاف والقاف ، والعين والغين ، والحاء والخاء ، لم تستطع ، لأن لغة ذلك البلد لا تفهم في هذه المدينة ، كما أن عادة هذه المدينة لا تستمر في ذلك البلد)(١٥) .

وهو وان كان يتحفظ في مراحله الأولى حول بعض أقوال الصوفية ولكنه تحفظ تقدير ، ومعرفة بقيمة الذوق الصوفي ، لا تحفظ استنكار ، ومن ذلك ما يرويه عن رابعة (وكانت ناسكة مفوهة ، وشأنها شهير ، وأمرها خطير ، كيف حبك لرسول الله صلى الله عليه وسلم . قالت : اني أحبه ، ولكن قد شغلني حب الخالق عن حب المخلوق) .

---

(١٢) السراج الطوسي : اللمع ، ص ٤١٤ .
(١٣) الاشارات الالهية : ص ٣٠٤ .
(١٤) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٣٠٣ - ٣٠٤ .
(١٥) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٣٠٤ .

ويعلق التوحيدى على هذا بقوله (هذا الكلام عويص التأويل ، خرط القتاد دونه ، ولقط الرمل أسهل منه ، وهى موكولة فيه الى الله تعالى ، وقد رويته كما رأيته)(١٦) · الا انه فى الاشارات يتغير موقفه الى التأييد الكامل لهذه المعانى الدقيقة ، ولذلك يدعو الى تأمل أقوالهم فيقول : (تأمل مخزون قول بعض العارفين ، فانه قد هتف بشأن عظيم عن محل فى أعلى عليين ، قال : اذا رأيت الله عز وجل يؤنسك بذكره ، ويوحشك من خلقه ، فقد أرادك ، واذا رأيته يؤنسك بخلقه ، ويوحشك من ذكره فقد طردك ··· وقال آخر حمية العارفين حمية المرضى ، ونومهم نوم الفرقى ، وندمهم ندم الهلكى)(١٧) ·

ثم هو يقرر ويؤكد أن هذه اللغة لا يعرفها الا أهلها ، وعلى من أراد أن يعرفها أن يصحب أهلها ، على أن يدوم على هذا ، ويشغل باستقرائها لأنها ليست مألوفة ، ويحتاج الى جهد وخطوات ، أولها أن يألفها بطول السماع ، ثم يصعد شيئا فشيئا الى الاشارات الالهية ، ثم ان لهذه شروطا أولها أن تخلص النية ، وتنقى السريرة ، يقول (يا هذا ! ان كنت غريبا فى هذه اللغة فاصحب أهلها ، واستدم سماعها ، واشغل زمانك باستقرائها واستبرائها ، فانك بذلك تقف على هذه الأغراض البعيدة المرامى ، السحيقة المعامى ، لأنها اشارات الهية وعبارات أنسية ، الا أن العبارات الأنسية ليست مألوفة بالاستعمال الجارى ، وأنت محتاج الى أن تألف فى الأول بطول السماع ، ثم تتصعد من ذلك الى الاشارات الالهية ببسط الذراع ، ورحب الباع ولطيف الطباع · وما أحراك بنيل هذا كله ان خلصت نيتك من شوائبها ونقيت طويتك من روائبها)(١٨) ·

وبذلك يؤكد التوحيدى لغة الصوفية الخاصة واشاراتهم وما تحتاجه من مشقة فى سلوك الطريق ·

---

(١٦) البصائر والذخائر : ج ١ ص ١٤٦ ·
(١٧) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٢٤٠ ·
(١٨) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٢١٤ - ٢١٥ ·

الولاية ‥ والأولياء

وقد تحدث التوحيدى عن أهل التصوف ، فتكلم فى الولاية والأولياء ، هؤلاء الذين سعى لصحبتهم ثانية بعد انقطاع وطلب الانتفاع بعلمهم وهديهم ، والولى (من تولى الله أمره وحفظه من العصيان ولم يخله ونفسه بالخذلان حتى يبلغه فى الكمال مبلغ الرجال ، قال تعالى (وهو يتولى الصالحين)[١٩] .

وأما الولاية فهى (قيام العبد بالحق عند الفناء عن نفسه ، وذلك بتولى الحق اياه حتى يبلغه مقام القرب والتمكن)[٢٠] .

ويصف التوحيدى هؤلاء ، ويصف شوقه اليهم بقوله (وأشوقا الى قوم تلهب أكبادهم شوقا الى الله ، وأشوقا الى قوم فارقتهم أرواحهم وجدا بالله وأشوقا الى قوم تبلغوا بالحبو والزحف الى الله ، وأشوقا الى قوم امتلأت قلوبهم بمعرفة الله ، وأشواقا الى قوم طلبوا الراحة بالتعب حبا لله ، وأشوقا الى قوم طلقوا الدنيا وزهرتها غنى بالله ، وأشوقا الى قوم باينوا الكون وما فيه استقلالا بالله ...)[٢١] .

ولذلك فمن استوحش الذكر عزل عن الولاية ، كما ان النظر والاعتبار بمن سلف أحد طرق الهداية ، ولابد عنده من العمل مع العلم ، ولذلك (اذا استحسنت القول واستثقلت العمل ، فاعلم انك بعيد عن التوفيق والعناية)[٢٢] .

---

(١٩) كمال الدين القاشانى : اصطلاحات الصوفية ، تحقيق وتعليق محمد كمال جعفر ، ص ٥٤ .

(٢٠) القاشانى : المرجع السابق ، ص ٥٤ .

(٢١) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٢٦٤ .

(٢٢) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٢ .

الكرامات

ومن الموضوعات الهامة ، والمتعلقة بالصوفية التى يناقشها شيخنا موضوع (الكرامات) • وقد أثير الكثير من الجدل حول هذا الموضوع ، وقد رفض بعض الصوفية المعاصرين أو تحفظوا فى هذا الموضوع وقدموا تفسيرات نفسية ، بل ان شيخ الطرق الصوفية ، قد استخدم فى بعض المواقف التفسير النفسى ، ودعا الى الكف عن ذكر هذه الخوارق وأهميتها فى حياة الصوفية المحققين الراسخين (ولو فعلوا ما أساءوا الى التصوف ، وما شوهوا صورته الحقيقية فى نظر الناس)(٢٣) ولكن فريقا آخر من أهل الطريق يقدمون حججا اسلامية خالصة فى تأكيد حدوث الكرامات ، أعنى بذلك أنها حجج من القرآن والسنة والأثر ، للتدليل على زعمهم ويفرقون بين الكرامة التى تكون للولى والمعجزة التى لا تكون الا لنبى •

وقد لخص القشيرى رأى هذا الفريق فقال (وبالجملة فالقول بجواز ظهورها على الأولياء واجب ، وعليه جمهور أهل المعرفة ، ولكثرة ما تواتر بأجناسها الأخبار والحكايات صار العلم بكونها وظهورها على الأولياء فى الجملة علما قويا انتفى عنه الشكوك ، ومن توسط هذه الطائفة وتواتر عليه حكاياتهم وأخبارهم لم تبق له شبهته فى ذلك على الجملة • ومن دلائل هذه الجملة نص القرآن عن صاحب سليمان عليه السلام حيث قال : أنا آتيك به قبل أن يرتد اليك طرفك ولم يكن نبيا)(٢٤) • ثم يسرد العديد من الأخبار ومنها قصة عمر المشهورة مع سارية وقوله (يا سارية الجبل) •

---

(٢٣) أبو الوفا التفتازانى : بن عطاء الله وتصوفه ، ص ٧٢ ــ ٧٦ •
(٢٤) القشيرى : الرسالة ، ص ٢٧٥ •

وكذلك كان موقف السراج الطوسى ، حيث أثبت الكرامات للاولياء فقال (قال الشيخ رحمه الله : والدليل على جواز ذلك ، الكتاب والأثر ، قال الله تعالى « وهزى اليك بجذع النخلة تساقط عليك رطبا جنيا »(٢٥) . ومريم لم تكن نبية) . ولكنه فى نفس الوقت يؤكد أن الأخلاق أهم ، وأن الكرامة بلا تمسك بالشريعة ، الكتاب والسنة - لا دليل عليها ، ولا قيمة لها ولذلك يقول (وما الآيات وما الكرامات شيء تنقضى لوقتها ، ولكن أكبر الكرامات أن تبدل خلقا مذموما من أخلاق نفسك بخلق محمود)(٢٦) .

ومن هنا فمصدر القوة فى رأى هذا الفريق يتلخص فى نقطتين :

الأولى : استنادهم الى القرآن والحديث والأثر(٢٧) .

الثانية : أنها ليست عندهم دليلا على الصلاح اذا لم تكن تابعة للعمل بالقرآن والسنة ، والا فلا يجب أن نقر بكرامة ولو مشى صاحبها على الماء ، ما دام قد خالف أمرا شرعيا ، أو أتى ما نهى عنه الشرع ، فالاستقامة تسبق الكرامة .

وكما تكلم التوحيدى عن الجانب العقلى فى الدين وأهمية التفكير المنطقى والتأملى وقد قال فى تفسيره لقوله تعالى (« وما يعقلها الا العالمون » وفى فحوى هذا ما يعلمها الا العالمون . فقد وصل العقل بالعلم ، كما وصل العلم بالعقل ، لأن كمال الانسان بهما)(٢٨) . وينسب ذلك للسجستانى . ولكنه فى نفس الوقت أكد على الجانب الغيبى ، فأكد المعجزات وهو لذلك يقول ، بعد حديثه عن العقل والعلم (انما نقاد الى

---

(٢٥) سورة مريم : آية رقم ٢٥ .
(٢٦) السراج الطوسى : اللمع ، ص ٣٩٦ .
(٢٧) السراج الطوسى : اللمع ، ص ٤٠٠ .
(٢٨) الامتاع والمؤانسة : جـ ٢ ص ٢٠ .

طاعة رسول الله صلى الله عليه وسلم • بعد هذا فيما لا ينـاله عقلك ، ولا يبلغه ذهنك ولا يعلو اليه فكرك ، فأمرك باتباعه والتسليم له)(٢٩) •

وهو بالتالى يؤكد على الايمان بالمعجزات • ويرى أن الآفة قد جاءت من الدهريين والملحدين وهو يقول (وانما دخلت الآفة من قوم دهريين ملحدين ركبوا مطية الجدل والجهـل ، ومالوا الى الشغب بالتعصب ، وقابلوا الأمور بتحسينهم وتقبيحهم وتهجينهم ، وجهلوا أن وراء ذلك ما يفوت ذرعهـم ، ويتخلف عن لحاقه رأيهم ونظرهم ، ويعمى دون كنه ذلك بصرهم ، وهـذه الطائفة معروفة)(٣٠) •

ولكنه وان أقر بالمعجزات ففى الامتاع يرفض الـكرامات فهـو يروى ما ينسب الى أصحاب النسك ومن عرف بالعبادة ، ولكنه فى الوقت نفسه يبعد عنهم الشبهة بقوله (فقد ادعى لهم أن الصفر يصير لهم ذهبا ، وشيئا آخر يصير فضة)(٣١) •

ثم يشير الى أن الناس تسمى هـذه الحـوادث بالـكرامات بدلا من المعجزات • ولكن (الحقائق لا تنقلب بالأسماء ، فان المسمى بالكرامة هـو المسمى بالمعجزة والآية)(٣٢) •

وعلى ما يبدو أن النزعة العقلية كانت هى الغالبة فى هـذا الموضوع فى المرحلة الأولى والثانية من تطوره الفكرى وأيضا مرحلة الاشارات بالرغم مما نقرأ له من اعجاب بالغ بالصوفية وعالمهم الروحى ، كانت الغلبة لهذه

---

(٢٩) الامتاع والمؤانسة : جـ ٢ ص ٢٠ •
(٣١) الامتاع والمؤانسة : جـ ٢ ص ٢٠ •
(٣١) الامتاع والمؤانسة : جـ ٢ ص ٤٠ •
(٣٢) الامتاع والمؤانسة : جـ ٢ ص ٤٠ •

النزعة العقلية ولاتجاهه الفلسفى بالنسبة لموضوع الكرامات ٠

أما ما يقوله الدكتور الحوفى من أنه (يعتقد أن التقوى هى السبيل الى الكرامة)(٣٣) ٠ فهو فضلا عن انه يناقض قوله الوارد فى نفس الصفحة (أما أبو حيان فلا يعتقد فى الكرامات ولا الولاية والأولياء بهذا المعنى)(٣٤) ويقصد (بهذا المعنى) ما يرويه عن صاحب اللمع (السراج الطوسى) ، مع أن الطوسى نفسه يروى عن أحد الأولياء (وما الآيات وما الكرامات شىء تنقضى لوقتها ، ولكن أكبر الكرامات أن تبدل خلقا مذموما من أخلاق نفسك بخلق محمود)(٣٥) ٠

أقول : انه فضلا عن انه يناقض قوله هو نفسه فهو نتيجة لا تترتب على مقدماتها ، اذ أن ما يرويه شاهدا على قوله هو ما ذكره التوحيدى فى (البصائر والذخائر) ، عن أبى حامد القاضى عن قول أحدهم (السبب أولى من النسب والسبب التقوى ، وبها تظهر الكرامة ، قال الله تعالى : « ان أكرمكم عند الله أتقاكم »)(٣٦) ٠

ومعنى أكرمكم هنا هى أفضلكم ، ولا أفهم علاقة هذه بمعنى الكرامة التى هى خرق العادة اذ جاء فى تفسير (قوله تعالى « ان أكرمكم عند الله أتقاكم » أى انما يتفاضلون عند الله تعالى بالتقوى لا بالأحساب)(٣٧) ٠

---

(٣٣) أحمد الحوفى : أبو حيان التوحيدى ، جـ ١ ص ١٠٥ ٠

(٣٤) أحمد الحوفى : أبو حيان التوحيدى ، جـ ١ ص ١٠٥ ٠

(٣٥) السراج الطوسى : اللمع ، ص ٤٠٠ ٠

(٣٦) البصائر والذخائر : جـ ١ ص ١٤٣ ، والآيات من سورة الحجرات ، ص ١٣ ٠

(٣٧) ابن كثير : مختصر تفسير بن كثير ، اختصار وتحقيق محمد على الصابونى ، المجلد الثالث ، ص ٣٦٧ ٠

العبـــودية

ومن المفاهيم الواجب توضيحها فى الحديث عن تصوف التوحيدى ، مفهوم العبودية ، والقشـــيرى عرف العبودية بقوله (الوقوف عنـد الحد لا بالنقصان عنه ولا بالزيادة عليه ، ومن راعى مع الله حده ، أخلص الله له عهده)(٣٨) .

فلهذا المصطلح أهميته عند السادة الصوفية ، وقد تكلم التوحيـدى كثيرا فى العبودية ، وحديثه حول هـــذا المصطلح مما يؤكد بمـا تضمنه ما ينفى اتهامه بالقول بالحلول والاتحاد .

وقد جعل شيخنا الحرية فى تحقيق العبد ما عليه فى العبودية ، حيث هناك يكون العتق ، وهو يؤكد على ضرورة التزام العبـد حده ، يقول : (يا هذا ليس للعبد الا ما هو به عبد ، فان جن قليلا فظن انه رب فهنـاك هلاكه وبطوله وهبوطه وسفوله)(٣٩) .

ويفرق شيخنا بين عبودية الخلقة ، وعبودية الخدمة والأدب ، وهـــذه الأخيرة لابد لها من علامة تدل على تحقيقها(٤٠) .

ويحذر السالكين من مخاطر الطريق ، ومن الاستدراج ، وحد العبودية يجب أن يصاحبه آداب النفس يقول (أقبل واحدة : أقم حـدود العبودية بآداب النفس ، ثم تمن درجات الخصوصية بحـلاوات الأنس ، واذا وليت

---

(٣٨) ا لقشيرى : لطائف الاشارات ، جـ ٣ ص ٥٩٩ .
(٣٩) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ١٦٣ .
(٤٠) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٢٩١ .

الخصوصية فاتبع الصفاء فيها ، واذا تناهيت فى الصفاء فخف من حال تكون بها مستدرجا ، فان لله أسرارا فى غيوبه ، وغيوبا فى أسراره ، لم يلج غوامضها بشر ، ولم يبرز منها خبر ولا أثر . وأى عجب من هذا وهو القاهر فوق عباده ، والمالك لنواصيهم ، والمصرف لأدانيهم وأقاصيهم ، ولذلك قال (وعنت الوجوه للحى القيوم)(٤١) عنت له وجوه السر والاعلان ، كما عنت له وجوه الأنفس والأبدان ، وعنت له وجوه الأعمال كما عنت له وجوه الأحوال ، وعنت له وجوه الأفعال كما عنت له وجوه الأقوال ، فلا عامل الا وعمله مشوب ، ولا قائل الا وقوله مريب تفرد بالصافى والخالص وأقام كل من سواه على درجة العاجز الناقص ، ليكون وحده الهاما بالكمال ويكون غيره خلقا على اختلاف الحال بعد الحال)(٤٢) .

ولابد للعبد من استيعاب العبودية حتى يرقى الى الحرية ، وهنالك يرى عجائب ، فالطريق لابد له اذن من العمل ومن آيات تدل عليه ولذلك (ان فتح عليك باب الربوبية باستيعاب العبودية ، ورقيت الى الحرية بعد ذلة الرق فى الخدمة ، شاهدت عجائب وعجائب ورأيت غرائب وغرائب)(٤٣) .

وليست الحرية هنا هى التحرر من العبودية لله ، ولكنها تحقق باستيعاب العبودية ، فلا تكون عبودية لسواه ، ويؤكد ذلك كلامه فى الشرك كما سيمر . فاذا فعل تحققت العجائب . وهذه النعم ، انما وصل اليها بعض الكرام وهم أهل التصوف الذين نعموا ووجدوا وشاهدوا ، حيث يرون ما لا عين رأت ، ولا أذن سمعت ، حيث معاتبة الأحباب ، على شجو يسحر الألباب ، وحيث يرون حدائق الأمن ، ويشمون فواخر

(٤١) سورة طه : ص ١١١ .
(٤٢) الاشارات الالهية : جـ ٢ ص ٤٢٣ .
(٤٣) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ١٥٣ .

الأزهار ، ولولا لطف الله الذى يمسك العقول عن التهافت لفقـــد الاتزان واختلطت الأمور وتزايلت (الأشياء عن سماتها القائمة عليها ، وتعاندت عن صفاتها الثابتة بها)(٤٤) . فاذا حقق العبد العبودية لله ، تم له العتق ، وذلك (لأن المنعم بدأ بالنعمـــة قبـل الاستحقاق ، فأسلف العتق قبل الاسترقاق ، فسبق الجود بما أوفى على التحكم)(٤٥) .

وهذا المعنى الذى يشير اليه شيخنا دقيق ، ويدل على ذوق صـوفى رقيق ، يدل على عظمة الخـالق ، ويرى قيمة خلقـه . ويسأل شـيخنا الله العصمة ليصل اليه ، والتوفيق واللطف ، ولـكنه يؤكد انه يعلم فى نفس الوقت أنه لا يليق به الا ما يليق بالعبد ، ولا يتوقع منه سبحانه الا ما يتوقع من جهة السادة(٤٦) .

---

(٤٤) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ١٥٤ .
(٤٥) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٢٤٧ .
(٤٦) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٢٥٠ .

الشرك

يقول التوحيدى (أخلص عملك من الشرك بالله)(٤٧) . والشرك عنده يعنى أيضا ، اتباع الهوى أو الاتجاه لغير الله ، ولذلك يذكر قوله تعالى (أرباب متفرقون خير ، أم الله الواحد القهار)(٤٨) ويعلق ! فلم تعبد هواك وتذل لشهواتك (٤٩) . والشرك عند التوحيدى له معان دقيقة ، فهو لا يقصد شرك الجاهلين ، ولكن الشرك عنده أيضا أن يأمل الانسان فى غيره ، أو أن يتجه رجاؤه لسواه .

وهو يقول أيضا (فاياك والشرك به والافك عليه — ولست أريد بالشرك شرك الجاهلين ، ولا بالافك افك المخالفين ، فانك تمس بهما جميع أهل الدين ، وانما أعنى بهما ما خفى ولطف ، لا ما ظهر وكثف . فان أردت المثال ألقيت اليك ، وان أحببت النص أطلعته عليك : وهو ان يفضل من أملك فيه ما يكون غيره مأمولا لك به ، ويسرى من رجائك الى سواه ما تكون ملوما عليه)(٥٠) .

---

(٤٧) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ١٨١ .

(٤٨) سورة يوسف : آية رقم ٣٩ .

(٤٩) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٢٥٤ .

(٥٠) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ١٣٤ .

التوسل بالأولياء

يؤخذ على السادة الصوفية التوسل بالأنبياء ، والأولياء ، حتى يصل النقد أحيانا الى الاتهـام بالشرك ، وشيخنا يتوسل بالأوليـاء من السـادة الصوفية ، ولكنه يشرح ذلك ليؤكد على التوحيد ، وان القصد هو الله وان ذلك لا ليأسه منه سبحانه ، بل لحيائه من الله مع مخالفته له ، وهم سفراؤه الى الله وشفعاؤه عنده ، وهـؤلاء قد أنشأهم بين عباده ، وخصهم تعـالى بلطائفه وجعلهم أعلاما لمن أراد أن يهتدى الى بابه ذلك ليهبوا الى من طلب مما أسبغه الله عليهم من الفضل ، فالله هو المنعم ، وهو المتفضل وهو الخالق سبحانه ، ويقول مناجيا الحق (وليس مسـألتى اياهم لليـأس منك ، ولا لتهمة عرضت فى نفسى لا تليق بك ، ولكن لأن مواجهتى اياك بالاقتراح ، مع اقامتى على مخالفتك ، افتضاح . وهم اذا أجابونى الى طلبتى فبتأييدك وتوفيقك وبحسن صنعك ، فهم سفرائى اليك ، وشفعائى لديك ، لا لعطن ضاق ، ولا لأمر عاق ، ولكن لحياء غلب وسر كرب ، وأنت أطلع على ما أقول ، لأن علمك محيط بكل شىء وقدرتك سارية فى كل شىء ، وحولك آت على كل شىء)(٥١) .

ومن هنا نرى كيف شرح التوحيدى ، هـذا المفهوم مع تأكيده على الوحدانية ، وان ليس فى ذلك ما يعنى وجود حاجز بين العبد وربه ، ولكنه كما قال لا لعطن ضاق ولا لأمر عاق ، ولـكن لحياء غلب ، وانما كـل ذلك لعشقه لحلاوة الذكر ، وهو يخاطبهم ويسالهم من أجله تعـالى ، بل يؤكد

---

(٥١) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٣١ .

شيخنا التوحيد الخالص ، ويؤكد فى عبارة واضحة انه لولا الله ما كان لهم فى عينه خطر ، ولا فى نفسه وطر ، فهو سبحانه المراد وهو المقصد وهو المحبوب ٠

يقول شيخنا (اللهم لا تجعل خطابى لبعض خلقك حجابا ! فوحقك ما أفعل ذلك الا منافسة بك والا استهداء اليك ، والا عشقا لحلاوة ذكرك ، والا ظهورا بسمة من سمات حكمتك ، والا تحليا بما زان عند ملائكتك والا شوقا بحيازة المكانة عندك ٠ رب كلمة لك نافعة عندهم ، ورب صفة لك شريفة بينهم ، ورب حكمة بالغة لك على ألسنتهم ، ورب فضيلة مستملاة من أحدهم ٠ ولولا هذه المعانى والوجوه ، ما الذى كنت أرجو منهم اذا شافهتهم ، وماذا كنت أتوقع منهم اذا سألتهم ؟ انما أخاطبهم من أجلك ، وانما أسائلهم بسببك ، وانما أستمشطهم لأجلى عليك ، وانما أتقرب اليهم لأقرب منك ٠ ولولا أنت ، ما كان لهم فى عينى خطر ، ولا لهم فى نفسى وطر ٠ أنت المراد وأنت المطلوب ، وأنت المقصد ، وأنت المحبوب ، ياذا الجلال والاكرام !)(٥٢) ٠

ولعل فى هذا ما يرد على الشطط البعيد الذى يذهب اليه من يتهمون الصوفية بالشرك لقولهم بالتوسل ، اذ كيف يشرك بالله من هذه مواجيدهم ، ومن كان حبه لله ورسوله كحب أهل التصوف ، وهم أهل الطاعات وقد (سبقت لهم من الله الحسنى ، وألزمهم كلمة التقوى ، وعزف بنفوسهم عن الدنيا)(٥٣) ٠ هؤلاء الصوفية لم يصلوا بجهل ، ولكن بدراسة ومعرفة ٠ وعلم وعمل ، واجتهاد ٠ وذلك لأنهم « صدقت مجاهداتهم فنالوا علوم

---

(٥٢) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ١٢٩ ـ ١٣٠ ٠

(٥٣) الكلاباذى : التعرف لمذهب اهل التصوف ، ص ٢٦ ٠

الدراسة ، وخلصت عليها معاملاتهم فمنحوا علوم الوراثة »(٥٤) . فلما ثبتت أقدامهم وساروا الى الله وأعرضوا عما سواه تحقق لهم الفهم الخاص وانكشفت الحجب لهم . وقد حققوا الأخلاق الاسلامية فى أعلى مراتبها وتشبهوا بالرسول ، ولذلك فهم فى حياته أهل صفته ، وكذلك بعد وفاته هم خيار أمته . و (لم يزل يدعو الأول الثانى ، والسابق التالى بلسانه وفعله . أغناه ذلك عن قوله)(٥٥) .

ولكن دخول الأدعياء على التصوف هو الذى أدى الى ظهور هذه السلبيات والبدع التى أساءت اليه فى معناه الصحيح ، والكلاباذى يشير لذلك ، ومدى الضرر وسوء الفهم الذى لحق التصوف وأهله من هؤلاء الأدعياء الذين جعلوا من الحق باطلا ، وحتى (انفرد المتحقق فيه ضنا به ، وسكت الواصف له غيرة عليه ، فنفرت القلوب منه ، وانصرفت النفس عنه ، فذهب العلم وأهله ، وصار الجهال علماء ، والعلماء أذلاء)(٥٦) .

فالصوفية اذن أهل التوحيد ، لا يمكن أن يظنوا أن ثمة فاعلا غير الحق ، وانما النفع والضرر بيد من بيده كل شىء ، وهم كما بين التوحيدى انما قصدوا بالتوسل ، تقديرلمؤمن وذلك لقربه من مولاه وطاعته له ، وسيره على هدى نبيه ، باتباع الشرع ، وانما ذلك أيضا لحياء غلب ، لا ليأس منه تعالى . ولا يمكن أن يفهم من مسلم ، فضلا عن أن يكون من أهل التصوف والمجاهدات ، القول بالشرك أو الاعتقاد فى غير الله ، كيف ؟ وهم يشهدون فى كل صلاة ، فريضة أو نافلة ، بأن محمدا عبده ورسوله ، فيقرون بعبودته (صلى الله عليه وسلم) ، واذا أخذنا تفسيرا صوفيا وهو

---

(٥٤) الكلاباذى : التعرف لمذهب أهل التصوف ، ص ٢٦ .
(٥٥) الكلاباذى : المرجع السابق ، ص ٢٧ .
(٥٦) الكلاباذى : المرجع السابق ، ص ٢٧ .

(لطائف الاشارات) ننظر في شرحه وتفسيره لسورة الاسراء ، في قوله تعالى (سبحان الذى أسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الأقصى الذى باركنا حوله لنريه من آياتنا انه هو السميع البصير)(٥٧) .

وجدنا القشيرى يقول انه تعالى نفى وأزال الأعجوبة بقوله (أسرى) وفي نفس الوقت ذكر (بعبده) لنفى خطر الاعجاب عند الرسول يقول (ونفى عن نبيه خطر الاعجاب بقوله (بعبده) لأن من عرف ألوهيته ، واستحقاقه لكمال العز فلا يتعجب منه أن يفعل ما يفعل ، ومن عرف عبودية نفسه ، وانه لا يملك شيئا من أمره فلا يعجب بحاله)(٥٨) .

فالقشيرى يقرر عبودية الرسول الكريم لمولاه ، وانه لا يملك من أمره شيئا ، ولا يكفى بهذا بل يقرر انسانية الرسول في أوضح معنى قد لا نجده في تفسيرات لا تنحو المنحى الصوفى ليقرر أن ذلك أيضا لنفى الاعجاب بالنظر في ألوهيته واستحقاقه لكمال العز ، فأشار الى امكانية أن يداخل الرسول الكريم العجب ، وانما ذلك اشارة لانسانيته ، لا لأخلاقه .والسادة الصوفية مع ذلك يجلون النبى الكريم ، ويحبونه أشد الحب ، كما أمر الله تعالى .

ولذلك نرى الامام القشيرى يقول موضحا الفرق في المرتبة بين الرسول صلى الله عليه وسلم ، وسيدنا موسى عليه السلام ، مستشهدا بالقرآن الكريم فيقول : (فقال : ولما جاء موسى لميقاتنا) وأخبر عن نبينا صلى الله عليه وسلم . بأنه (أسرى بعبده) وليس من جاء بنفسه كمن

---

(٥٧) سورة الاسراء : آية رقم ١ ، ويذكرها القشيرى (الآية التى يذكر فيها بنى اسرائيل) .

(٥٨) القشيرى : لطائف الاشارات ، جـ ٢ ص ٣٣٣ .

أسرى به ربه ، فهذا متحمل وهذا محمول ، هذا بنعت الفرق ، وهذا بوصف الجمع ، هذا مريد وهذا مراد)(٥٩) .

ونلاحظ أن القشيرى مع تأكيده لمكانة الرسول صلى الله عليه وسلم ، قد قرر عبوديته لمولاه ، فكيف بمن هو دونه مرتبة من أتباعه ، ولذلك قال فى شرح (سبحان الذى) (افتتح السورة بذكر الثناء على نفسه ... الحق سبحانه سبح نفسه بعزيز خطابه وأخبر عن استحقاقه بجلال قدره ، وعن توحده بعلو نعوته)(٦٠) .

---

(٥٩) القشيرى : المرجع السابق ، جـ ٢ ص ٣٣٤ .
(٦٠) القشيرى : المرجع السابق ، جـ ٢ ص ٣٣٣ .

التسليم لله

يرى مفكرنا أنه لابد من التسليم لله ، وان لم يلغ هذا التسليم واجب العمل والاختيار فى حـــدود ما مكن الله للانسان ، لأنه قد حجب الغيب عنه ، ثم ان الانسان اذا نظر الى الارادة الالهية بعين صـائبة لوجدها تريد الخير له فى كل ما يقع عليه ، حتى ما يكره الانسان ، انما هو فضـــل من الله عليه ، وهو ما يليق بهذا الانسان أو ذاك لأن الله هــو العزيز الحـكيم ، وهو الجواد الرؤوف الرحيم ٠

يقول (حتى نرى أن ما حرمنا من المـال والثروة تخفيف عنا ، وما رزقنا من العلم والحكمة تشريف لنا ، وحتى نعتقد انك لم تسر الى أحد من خلقك الا ما هو لائق بالاهيتك ، والا ما هو آخذ بأوفر الأنصباء من عامر جودك ، وسابغ نعمتك وحاضر صنعتك لأنك الله العزيز الحكيم)(٦١) ٠

وفى الغيب الحكمة التى تفسر ما قد ينزل بالانسان من ألم أو شقاء ، وهذا الغيب مغلق أمام الانسان ، فلا سبيل الى الوقوف عليه ، ولذلك وجب على الانسان التسليم ، وأن يسقط الاعتراض ٠ فلا مجـال اذن للولوج الى هذا العلم ، فلله (جل وجهه وتقدس اسمه فى هذا الخلق ، غيب لا يعرف قابه ولا يفتح بابه ، ولا يقع القياس عليه ، ولا يهتدى الاحساس اليـه ، ومن أجله سقط الاعتراض ، ووجب التسليم والانقياد ٠ وادع هـذا فانه سلم طويل ، وفضاء عريض)(٦٢) ٠ وهو لذلك يصرح (كن معـه وعنده

---

(٦١) المقابسات : ص ٥٢ - ٥٣ ٠
(٦٢) المقابسات : ص ٥٤ ٠

حتى لا تحتاج الى الرجوع اليه ، واذا وردته فلا تصدر عنه ، واذا صدرت عنه فلا تنسه)(٦٣) ٠

وقد شاء تعالى أن يوارى حكمته التى من أجل الانسان فيما عرف الانسان من ظاهر (فسبحان من وارى منافع ما جهل من سره فى عرض ما عرف من علانيته)(٦٤) ٠

واذا كان الأمر كذلك فلا يجب الاعتراض ، لأنه سبحانه هو المالك ، وهو المصرف والحاكم فى كل أمور الانسان ، يقول (وليتنا بأمرك ونهيك ، ثم وليتنا بعلمك وارادتك ، فعلينا أن نؤدى ما تقدمت به الينا ، وليس لنا أن نعترض عليك فيما تفردت به دوننا ، لأنك مالك قليلنا وكثيرنا ، ومصرف أولنا وآخرنا ، والحاكم بما تراه فينا مما ساءنا وسرنا)(٦٥) ٠

وكيف لا يكون الأمر كذلك ، وأمرنا كله بيده ، حتى خلافنا له تعالى كان بقضائه (وان خلافنا لك كان بقضائك ، فاغفر لنا الآن بتفضلك وحبائك ، وان زيغنا كان بعلمك بنا وحكمتك عنا ، فاجعل تقويمنا الساعة بلطفك عندنا ، وتفضلك علينا ٠ لا نملك الا ما ملكتنا)(٦٦) ٠

وقلوبنا أيضا بيد الله ، ولذلك يناجيه قائلا : (هى بيدك فقلبهـا كيف شئت ، اللهم : فقلبها ما يرضيك عنها ، وقلبها على ما تريده منها)(٦٧) ٠

وهو يؤكد ما سبق كله ويجمله فى قوله (اللهم ان أعمالنا كلها جارية

---

(٦٣) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٦ ٠
(٦٤) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٧ ٠
(٦٥) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٧٨ ٠
(٦٦) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ١٥٠ ـ ١٥١ ٠
(٦٧) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ١٥١ ٠

على ارادتك ، ونحن عليها ملومون ومحمودون باختيارك ، وبها مجربون ، بحسب ما سلف من علمك)(٦٨) .

وقد صور التوحيدى حياته الروحية فى شكل المناجاة فصور حياة مليئة بالعمق الروحى ، والغزارة الوجدانية ، وهو فى ذلك يناجى الله ، ويتصوره سبحانه يناجيه ، ويواسيه ويرشده ، ويأمره بعدم الركون لغيره ، لأن فى ذلك الوبال عليه ، فاذا ركن الى العلم لبسه الله عليه ، واذا وثق فى عبادته ، ردها الله عليه ، وان لحظ الخلق وكله بهم ، بل لو أوى الى الوجد استدرج دونه ، فلابد له من الغيب عن سواه تعالى بشهوده سبحانه فان كان ذلك منه أشهده الله ما لا يحويه مكان ولا يخليه أوان ، ولا ينبىء عنه خبر ولا عيان يقول (وقيل لى : لا تركنن الى شىء دوننا ، فكل ذلك وبال عليك ، وخاتل لك ، لأنه ان ركنت الى العلم لبسناه عليك ، وان وثقت بالعبادة رددناها اليك ، وان لحظت الخلق وكلناك بهم ، وان أعجبت بالمعرفة نكرناها فيك ، وان أويت الى الوجد استدرجناك دونه ، فأى حول لك وأى قوة معك ؟ أشهدنا بغيبتك عن غيرنا نشهدك منا ما لا يحويه مكان ، ولا يخليه أوان ، ولا ينبىء عنه خبر ولا عيان)(٦٩) .

وهو فى ذلك مع تأكيده على وجوب العمل لحجب الغيب عن الانسان يكون قد قرر ما قاله بعد ذلك ابن عطاء الله السكندرى فى قوله (والقول الفصل فى ذلك انه لابد لك من الأسباب وجودا ، ولابد لك من الغيبة عنها شهودا . فاثبتها من حيث اثبتها بحكمته ، ولا تستند اليها لعلمك بأحديته)(٧٠) .

---

(٦٨) الاشارات الالهية : جـ ٢ ص ٤٤٨ .

(٦٩) الاشارات الالهية : جـ ٢ ص ٤٤٢ .

(٧٠) ابن عطاء الله : التنوير فى اسقاط التدبير ، تحقيق وتعليق : مرسى محمد على ، عبد العال أحمد عرابى ، دار التراث العربى ، ص ٢٤٣ .

الانسان والله

يصور التوحيدى العلاقة بين الانسان وخالقه تصويرا بالغ الرقة ، لأنه يقوم على الرحمة والحكمة الالهية ، التى تريد بالانسان الخير ، وهى علاقة قوية ، فيها العطاء والكرم الالهى يشمل الانسان من كل جوانبه ، واذا كان القرآن الكريم قد تضمن الوعد والوعيد ، فشيخنا يفسر ذلك ويقول ان الله قد أراد الانسان قبل أن يكون ، ونظر اليه قبل أن يوجد فى عيان ، ولم يكن موجودا الا فى مشيئة الرحمن .

يقول مخاطبا الانسان (ان توعدك فانما يخوفك ، وان وعدك فانما يشوفك ، وان عاتبك فانما يشرفك ، وان كرر عليك فانما يعرفك وان فرقك فانما يؤلفك ، وان أخذ منك فانما يسلفك)(١) .

وبذلك يفتح شيخنا باب الأمل للانسان ، ويصور هذه العلاقة فى أجمل صورة ، وهو فى هذا يوافق كلامه عن العبودية فى مواجهة الألوهية ، وان خير الانسان الحقيقى فى استيعاب العبودية ، ولكن بذلك لا يرضى له الا أن يكون ملكا ، ومحبة الانسان لله أيضا فائقة ، فقيمة الله للانسان دائمة حتى مع اعراض الانسان وتلهيه . (وكل ما تريده منه قريب)(٢) . بل اذا سمعناه وهو يخاطب الانسان فى النص التالى فسنجده وقد طمانه الى أبعد حد ، وأظهر الرحمة الالهية وقد شملته فى كل أحواله يقول شيخنا (حلم عنك ليغضب عليك ، وغضب لئلا يحلم عنك ، ووصفك حتى

---

(١) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٩٢ .

(٢) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٩٢ .

كأنك فيه ، ودعاك حتى كأنه محتـــاج اليك ، ولاطفك حتى كأنه لابد له منك)(٣) ٠

وقد بلغ أعلى درجات الذوق الصوفى رقة فى تصوير الرحمة الالهية فى قوله (ودعاك حتى كأنه محتاج اليك) ٠ ولكنه يصور حال الانســان وقد تلاهى عن ربه ، وحقوقه عليه ٠ فمع هذا الفضل الالهى على الانســان فهو لا يبالى ما يجنيه عليه سلوكه ، يقول مخاطبا الانســـان (وأنت فى جميع هذه الأحوال سادر هادر ، لا تلوى على فائتك من رضاه ، ولا تبـالى بما تجنى عليك يدك ٠ لم هذا ولمـاذا ؟ ألك رب غيره ؟ ألك مولى سواه ؟ هل رأيت الخير قط الا منه)(٤) ٠

ويحدد شـيخنا للانسان نعم الله عليه ، وانه ليس له الا اله واحد ، وليس له عالم أو ملك غير ملكه ، ولم ينس التوحيدى بالرغم من تأكيده على هذا الحب من الله ، أقول لا ينسى أبدا حقيقة الانسان العبد ، والله الرب ، تعالى الله علوا كبيرا ، ولذلك يلوم نفسه والانسان عامة بقوله (أين أنت بالنسبة التى لك منك الى ذرة من خلقه لو شاء لأبرز منهـا ما يحار فيـه بصرك ، ويتبـدد عليه عقلك ، ويضمحل دونه كلك وبعضك ، ويبيد عنده شاهدك ورسمك ! الزم ـ عافاك الله ـ حـدك ، وطالب نفسك لله بمـا له عندك ، واحرص على أن تكون عبدا حقا ، فانه ان وجدك عبدا حقا لم يرض لك حتى يجعلك ملـكا حقـا ٠ هذا سره فيك ، ومراده لـك ٠ فافطن ودع الكسل واطمأن) ٠

والناس عند شيخنا فى موقفهم الدينى رجال ثلاثة :

---

(٣) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٩٢ ٠

(٤) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٩٣ ٠

الأول : من خلا مع أحكام الفه وغوالب عاداته - لا يرعى على نفسه ولا يمكن الواعظ من سمعه .

والثاني : رجل وقف بين الأمور محاسبا فطال حسابه وضاق جنابه فخلط ورجا وتمنى .

والثالث : رجـــل ادكر واعتبر ، فبكى واستعبر ، وقال وحسر . ثم سكت وتحسر[٥] .

ويرى شيخنا أن الانسان قد خلق لغاية ، فهذا الخلق وهذا العقـــل وهذا العلم الذى منحه الانسان لم يكن بقصد أن ينشغل بشهواته وهوى نفســه (أتظن يا عاجز انك تخلق هذا الخلق الســوى ، وتمنح هذا العقــل الزكى وتعطى هذا العلم الرضى ، وترزق هذا الوجه الوفى ، ثم تمرج فى شهواتك مرجا خالع العذار ، جاهلا بما يجرى بالليل والنهار ، غير مطالب بما لك وعليك ، ولا معاتب بما فيك ولديك ؟)[٦] .

وعلى العبد أن يلزم حده مع الله فايس (للعبد الا ما هو به عبد فان جن قليلا فظن أنه رب فهناك هلاكه وبطوله وسفوله)[٧] . واذا كان الخلق كله لله تعالى ، والأمر له والمشيئة مشيئته ، فعلى العبد أن يحقق الأدب فى الخطاب أو السلوك ، حتى لا يجوز له أن يقول لم (ولم محذوفة فى مخاطبة الملوك . ومن كان يقول : كيف وكيف مرفوعة عن مواجهة الأرباب . انمـا لم وكيف للعزيز اذا أدب به الذليل ، وللسيد اذا قوم عليه العبد ، وللرفيع على الوضيع اذا أثبت عليه الأمر . فأما من علا عن هذا كله ، فكيف يقابل

---

(٥) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ١٢٨ .
(٦) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ١٤٨ .
(٧) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ١٦٣ .

بما لا يجوز معه ولا يؤذن له ؟)(٨) ٠

وقد دعا الله الانسان بكل طريق ، فليس للانسان من سبيل للاحتجاج أو العذر ، وعليه ألا يغتر بالنجاة وقد مكن منه ، ولذلك يقول للانسان له وهو يدعوه الى أن يخلص نفسه من بلواه ، وأن يصدق قوله بحجة ، وليترك بساط الخلاف والمعصية ، وليكذب نفسه قبل أن يكذب من لا قبل له بتكذيبه ، فمناظرة الانسان لضميره أخف عليه من مناظرة من (يعلم خائنة الأعين وما تخفى الصدور)(٩) ٠ ثم يخاطب الانسان قائلا : انك (قد دعيت ونوديت ، وكوشفت وبوديت ، وحفظت ورعيت ، وسوررت ونوجيت ، ووصلت ونوغيت ؟)(١٠) فالدعاء بالرسول ، والنداء بالكتاب ، والمكاشفة بالعبرة ، والمبادرة بالالطاف ، والحفظ بالرقباء ، والرعاية بالمدافعة ، أما السرار فبالاخلاص ، والمناجاة بالتكرمة ، والمواصلة بالتشريف ، والمناغاة بالتعريف ٠

ثم على الانسان أن يحذر ، ويتأدب ، فلولا لطف الله ٠ وعلمه به لأباده في تطاوله ، ولذلك يقول مصورا خطاب المولى للانسان (خلقناك عبدا فانبريت لتكون ربا ، ولولا انا نعلم من أين أتيت فيما كان منك لأبدناك ، وجعلناك رميما فى منفاك)(١١) ٠

وحاجة الانسان الى الله فوق كل حاجاته (فحاجتنا اليك فوق حاجة محيل النبات الى القطر ، وفوق حاجة الموتى الى الروح ، وفوق حاجة الطالب

---

(٨) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ١٦٤ ٠

(٩) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ١٧٨ ، والآية رقم ١٩ من سورة غافر ٠

(١٠) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ١٧٨ ٠

(١١) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ١٨٠ ٠

الى الوجدان)[١٢] وهو يخاطب الانسان قائلا (لك من الله نسب اصح من نسبتك الى أبيك ، فاحفظه فانه ينفعك)[١٣] .

وعلى الانسان أن يحذر من ذاته ، لأنه شيطان نفسه (يا هذا أتدرى من شيطانك ، أنت شيطانك ، وأنت الذى سهوت عنك بعــد ما بدوت ، وغربت بعد ما طلعت وبعدت ما قربت واستوحشت بعـد ما أنست ... فآل أمرك الى الخسر والضياع)[١٤] .

وعلى الانسان كذلك أن ينظر فى نفسه ، ليرى قدرة الله فيه ، وحتى يعلم ويهتدى بفعله فيطمئن قلبه ويسلم لله (فانظر كيف ركبك وقسمك ، وكيف جمعك ونظمك ، وحتى تحس بروحك وتنعم ، وتهتدى بعقلك وتعلم ، ويطمئن قلبك وتسلم)[١٥] .

وليس للانسان الا ربه (على من تردنا ونحن عبيدك ، والى من تكلنا ونحن خلقك ؟ تولنـــا كيف شئت ، ســاخطا وراضيا قـد استسلمنا وسلمنا)[١٦] .

ويرى شيخنا حقيقة ان الخير فى طلب الآخرة والاعراض عن الدنيـا واضحة ، ولكنه يثق أن شيئا ما يحجب الانسان عن هـذا الخـير ، وذلك المسعى يقول (وأشهد أن أمرا يعوق عقولنا عن هذه الغاية التى قد جلت عن الخبر ، وبادت عــلى العيــان لعجيب ، وان ســببا أورثنا هـذا الجهـل

---

(١٢) الاشارات الألهية : جـ ١ ص ٢١٢ .
(١٣) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٢٣٧ .
(١٤) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٢٤٣ .
(١٥) الاشارات الالهية : ص ٢٤٨ .
(١٦) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٢٦٠ .

الغريب)(١٧) .

والويل لمن أعرض عنه الحق ، وبلى بالخلق اذ كيف لا تعظم البلوى عليه وهو أيضا من الخلق(١٨) . وضعف الانسان فى البعد عن مولاه ، وقوته فى التوجه اليه ، ففى الانسان اذن قوة ، وضعف عليه ان يشهد ضعفه فى قوته ، وقوته فى ضعفه ، وعليه أن يعلم أن ليس له من دون الله اقتدار ولا انتصار (ان قبلك فلفضله عليك ، وان ردك فلنقصك الذى لايخفى عليك ، وان عاتبك فلأنه يستصلحك ، وان أعرض عنك فلأنه يستدرجك ، وان ناغاك فلأنه يحب أن يجتبيك ، وان محا بينك وبينه فلأنه قلاك وأطرحك.. يا هذا اياك أن تسأله فى الطاعة الا الطاعة ، واياك أن تطلب منه العطية ولكن العطية فى العطية ، واياك أن تشير اليه بالاشارة ، ولكن الاشارة فى الاشارة)(١٩) .

ولا يمكن للانسان أن يفى بحق ربه (من ذا يفى بحقك كله)(٢٠) . ولأفعال الله حكمة لا يدركها علم الانسان ، فوراء الظاهر من أفعاله باطن وحكمة . انه تعالى (يمنع وهو فى منعه معط ، ويحرم وهو فى حرمانه واهب ، ويضع وهو فى وضعه رافع ، ويذل وهو فى اذلاله معز ، ويعرض وهو فى اعراضه مقبل ، ويبعد وهو فى ابعاده مقرب ، الظاهر عند الخلق بمبلغ علمهم باطن عنده بخافى حكمته ، والباطن عنده مجهول عند سواه)(٢١) . وعلى الانسان أن يصحح نسبته اليه سبحانه (ولم لا تصحح

---

(١٧) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٢٥٥ .
(١٨) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٢٩٣ .
(١٩) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٣١٣ .
(٢٠) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٣٣٦ .
(٢١) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٣٥٢ .

نسبتك ممن أنت منسوب اليـه ؟ أعني بذلك انك تنسب الى أبيك الأدنى باللحم والدم ، والى أبيك الأقصى بالمـاء والطين ، وقد غرك هذا النسب ، واغواك هذا السبب ، حتى نسيت الـذى تنسب اليـــه بكلك وبعضك ، وبأصلك وفصلك ، وبه تعرف فى أولك وآخـــرك ، وله تكرم فى غيبتك وشهادتك ، واليه تضرع فى نازلتك)(٢٢) ٠

وعلى الانسان أن يعرف أن قدرته لا تفى بالشكر على نعمـة سبحانه لأن الشكر نفسه نعمة من الله ، وعليه أن يعرف أن هنـاك ما يراد منه ، وما يراد له ، ولمـا كان لا يعرف ما يراد له ، فعليـه فى التفكير فيما يراد منه(٢٣) ٠ وعليه ألا يطمئن الى الدنيا ، بل عليه أن يتحلى بعبادته جل وعلا (أم حسب الـذين اجترحوا السـيئات أن نجعلهم كالـذين آمنوا وعملوا الصالحات)(٢٤) ٠ ويعلق : هيهـــات هيهـات (ان كل من فى السموات والأرض الا آتى الرحمن عبدا ، لقد أحصاهم وعدهم عدا ٠ وكلهم آتيه يوم القيامة فردا)(٢٥) ٠

ويعلق (رحم الله عبدا رفع طرفه وبسط كفه ، وسرح وهمه وسح فهمه ، ونظر الى ما له فطلبه ، والى ما عليه فاجتنبه) ٠ وعلى الانســان أن ينظر لله وحده فيخاطب الانسان قائلا (فعاقب الآن عينيك عـــلى ما جنت فانها نظرت الى غيره) ٠

وعلى الانسان أن يعلم أن الله قد أنعم عليه فى الأولى حيث كونه ووهب له الحركة والسكون ، وأفاض عليه ومكنه وجمعه وحسنه(٢٦) ٠

(٢٢) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٣٦٦ ٠
(٢٣) الاشارات الالهية : جـ ١ ص
(٢٤) سورة الجاثية : آية رقم ٢١ ٠
(٢٥) سورة مريم : الآيات رقم ٩٣ – ٩٥ ٠
(٢٦) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٣٦٩ ٠

الانسان ونفسه فى الطريق الصوفى

وقد صور التوحيدى هذه العلاقة بين الانسان ونفسه ، وسمى هـذه العلاقة (المشاكسة) لأن على الانسان ألا يكذب نفسه ، وأن يأخذ حـذره منها ويقطع أمله فيها ليروضها ، ولينجو واياها لأنه ان ركن فيها بقبوله خداعها ، وكذبها فى قصدها خداعه ، وتصادقهما فى أن يحذر منها ، وفى انقطاع طمعها منه ، وكما يقول مخاطبا الانسان (وهذه مشاكسة بينك وبين نفسك ، لا بينك وبين غيرك ، فانتبه لها ، واعمل فى تنقيح شوكها)(١) ٠

وعليه أن يحـذر فوات الوقت ، فالوقت غير مضمون (فلا تجعـل التقصير ديدنا لك فليس كل وقت يحتمل ذلك ، واحذر نفسك وحـذرها منك ، فانك اذا ضممت حذرك الى تحذيرك نصحتك وثبتت لك)(٢) ٠

وعلى الانسان أن ينوح على نفسه ، لمـا هو فيه من الغفلة ، وعليه أن ينصحها ، ويكاشفها مكاشفة العـاقل ، بل عليـه أن يروضـها وذلك بأن يبعدها عن عاداتها ويخدمها باستخدامه لها ٠

وهنا اذا حاولت نفسه أن تفضحه فعليه أن يمتهنها ويذلها صونا لها (ونح على نفسك نوح الثكول ، وكاشفها مكاشفة النصوح العقول ، وافتتح أمرها بأن تعظمها عن عادتها ، وتكظمها على جرتها ، وتخدمها مستخدما لها ٠ فاذا صرخت عليك فاضحة لك ، فامتهنها صائنا لها ، وذللها طالبا لغيرها ٠ وانسبها الى عترتها ، واستر عليها ما فى طيهـا ، فانها ان لم تطعك كـل

---

(١) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٢٩٢ ٠

(٢) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ١٠٨ ٠

الطاعة ، لم تشنع عليك كل الشناعة يا هذا .. ارفق قليلا ، والحق معنى جليلا : احتجب عن الجهـــل بالحلم ، وغض عن الفهم بالوهم ، وانثر الذكر بالفكر ، واطلب المزيد بالشكر ، واخف المكر فى الأمر ، وامزج الصـــحو بالسكر ، وألف ما بين العذل والعذر ، وشرف القول بالفعل)(٣) .

وعلى الانسان كذلك أن يراقب نفسه ، وعليه الاستعانة بالصبر لأن الظفر معقود على الصبر . (كن رقيبك على نفسك تكن نفسك رقيبا عليك ، فانكما اذا تراقبتما استغنيتما عن كل رقيب عليكما ، وخذ حقيقتك بالصبر فانه ملح الحال ، ولا ظفر لمن لا صبر له ، ولا نجاة لمن لا أناة معه . ثم اجتهد بعد ذلك أن تستيقظ بين النيام وتنام بين المستيقظين ، فان استيقاظك بين النيام يفرغك لنفسك ، ونومك بين المستيقظين يرفهك لحظك)(٤) .

وبالتالى فعلى الانسان أن يكرم نفسه ما أطاعته على طاعــة الله ، وأن يهينها ما عاقته عن خدمة الله(٥) . بل عليه أن يقتص منها لأنها قتلته بتسويلها له أمورا خبيثة ، فعليه أن يقتلها بالتعويل على غيرها(٦) .

ثم ان الانسان مستوحش بنفسه ، وهى ان أطاعها عصته ، وان وفى لها غدرت به ، وان نصرها خذلته ، وان تابعها أردته(٧) .

ويقرر شيخنا أن تصفح النفس صعب ، وأن هـــدايتها وحملها عــلى الصواب شديد ، واذعانها للحق متعذر لأن (بلاياها بلا نهاية ، وسراياها

---

(٣) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ١١٢ .
(٤) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ١٥٢ ــ ١٥٣ .
(٥) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٢٣٧ .
(٦) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٢٤٤ .
(٧) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٣٩٠ .
(٨) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٣٢٢ .

بلا آية)(٨) .

ولذلك فيجب أن يحذر الانسان منهـا (فانها عقرب اذا لدغتك لم تبل ، واذا ضربتك لم تستقل)(٩) . واذا كان يغلب على الانســان اللهو والانشغال بهوى نفسه ، فما أحلم مولاه عليه (لقـد أمهل كأنه أهمـل ، وسوف يأخذ كأنه لم يترك)(١٠) .

ولكن شيخنا لايمانه غير المحدود بعفو الله ، وحلمه ، وكرمه ، فهـو يأمل في العفــو ، — استغفر الله — بل لابد من العفو (الهنـا : ما شئت فاصنع ، لابد من العفو ، والعفو خلق من أخــلاق الـكرام ، وأنت أكرم الأكرمين ، فاعف عنا ياذا الجلال والاكرام)(١١) .

---

(٩) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٣٧٣ .
(١٠) الاشارات الالهية : جـ ٢ ص ٤٣٤ .
(١١) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٣٢٦ .

معالم الطريق الصوفى عند التوحيدى

على السالك أن يبدأ بالتوبة ، فمقام التوبة هو أول الطريق وعليه أن يسلم لله ، ويتوكل عليه ويترك كل ما سواه ، والرجاء فى عفوه يجب أن يغلب على اليأس لذنوب العبد وتقصيره ٠

وشيخنا فى (الاشارات الالهية) لا ينتقـــل من خطوة لأخرى ، لأن الاشارة مناجاة ، وقد قصد بها كما هو الأرجح أن يهذب نفســه ، ويكبح جماح شهواتها ، ليوجهها الى الطريق ، ففى الاشــارات مغالبة للنفس ، وتنبيه وترويض لهـــا لتسلك الطريق الصوفى ولتدرك ما بهــا ، ولتعلم ما عليها ؛ يستعين فى ذلك كله بمناجاة الحق تارة ، وأهـــل التصوف تارة أخرى ، والانســـان ٠٠ عامة ، ونفسه فهو يقاوم مطامعه التى أطاعهـــا فاستعبدته ، ويقاوم اخفاقه فى دنيا الناس وما جره عليه من أسى ولوعة ، وتساؤل حول بعض المسائل كمسالة الرزق ، يريد بذلك أن يخلص نفسه من ذلك حتى تصفو من كل شائبة ، ولذلك فان كان فى كتبه السابقة قد برهن على شرعية ثلبه لبعض الشخصيات ، بل وضرورة ذلك ، الا انه فى تصوفه ـ وهو فى حالة خاصة من الوجد يدعو للناس بالمغفرة والعفو حتى أولئك الذين أساءوا اليه يقول (الهنا كما ابتليتنا بهم لنصفو لك ، فارحمهم لئلا يكدروا بنا ، وكما أريتنا قدرتك فيهم ، فأرنا عفوك عنهم ، واجعلنـــا واياهم فى زمرة الواصلين اليك المقبولين لديك)(١) ٠

ولأن التجربة شخصية من جانب ، وعامة من جانب آخر ، فالتوحيدى

---

(١) الاشارات الالهية : جـ ٢ ص ١٣٧ ٠

يتجه بتجربته الى الآخرين وكأنه فى ذلك انما يقصد وجه الله(٢) ، وهو يحدث الآخر ، ويقصد نفسه فى نفس الوقت ، وهو يعرض علينا تجربته وقواعده جملة بما فيها من أسرار فيقول (فأما قواعدى التى بنيت عليها أمرى ، وأركانى التى أسندت اليها شأنى ، فأشياء لا يحويها شرح الكتاب ، ولا يستغرقها بيان خطاب لأنها مشتبهة المناظرة ، متلونة البواطن والظواهر ، ولكن جملة تنم على التفصيل : انى حشوت وقتى بالظلف والتنزه اللذين يعمران حال النفس بالرياضة والتهذيب ، ثم رفعت التهمة من الاعتقاد والضمير التى تربى الآفة وتذيب الخاطر وتضل الرأى ، ثم حللت ساحة الرسوم متربعا على توفية العمل بقدر الوسع وبذل الجهد ، ثم أشعرت قلبى خوفا لا لبث معه على شيء ، وطالبتها بالصبر على المهانة والذل ، وطالبتها بعد ذلك بأشياء : وعدتنى فى بعضها صلاحا ، وذهبت فى بعضها جماحا • ثم انثنيت مرتاعا الى من نهج السبيل بالآلاء والنعم ، وأوضح الدليل بالأنبياء والحكم ، فقلت : مولاى أنت أنت لا شيء غيرك ! الاشارة اليك باللسان نقص وعجز ، والتوجه نحوك بالقلب فضل وعز ، والاعراض عنك خذلان وبوار ، والاقبال عليك مسار ميـاد • تباركت وتعاليت ، وتعظمت وتناهيت ، أسألك بغاية افتقارى الى ما عندك أن تحلينى بغاية افتخارى معك)(٣) •

ويرشد شيخنا السالك الى أن الدنيا سجن المؤمن(٤) • ولذلك عليه أن يتخذ الصبر وسادة ، والصمت عصابة ، والحكمة جنة ، والتسليم حجة ، والخوف قرينا ، والرجاء خدينا ، والتوبة فراشا ، والأمانة رياشا ، والاعتبار

---

(٢) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٢٤٤ — ٢٤٥ •
(٣) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ١٥٩ •
(٤) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٣٠٩ •

معاشا(٥) .

ثم يتساءل (أين سهر العيون وموت الطباع في المخالفة ؟ أين حنين القلب وشدة النزاع الى الموافقة ؟ أين راح النفوس والشوق الى المحل المأنوس ، والتطعم من ذلك الجنى المغروس ؟ أين متعة الأرواح بطرائف المساء والصباح ، وهناء النفوس بالغدو والرواح ؟ أين الهشاشة بالنجاح ، والبشاشة بالفلاح ؟)(٦) .

وذلك لأن شيخنا يرى ضرورة الدليل على ما يدعيه السالك . (وعندى أن الدعوى بلا بينة فضيحة ، والظاهر بلا باطن فاحشة ، والقول بلا حجة بهتان ، والتمنى بلا سعى صغو ، والسعى بلا توفيق شقاء ، وركوب البر بلا دليل بلاء وعناء)(٧) . فلابد من الاخلاص فى الفقر اليه ، والتعاون على طلب ما لديه ، فهذا شرط ليأخذ الله بيد السالك ، والطريق الى الله يجب أن يكون بالمبالغة فى الطاعات ، والمداومة على العبادة والحذر من الآفات ، والهرب من العاهات ، والثبات على رفض الشهوات ، والاعراض عن اللذات(٨) .

وعلى السالك أن يخلع نفسه من نفسه ، كما يخلع قميصه من جلده ، وكما يخلع جلده من لحمه ، وكما يخلع لحمه من عظمه(٩) وقد حدد المولى الطريق ، والثواب عليه ، ولذلك يقول شيخنا على لسان الحق (أوفوا بعهدى فى دار محنتى على بساط خدمتى لحفظ حرمتى أوف بعهدكم فى دار نعمتى

(٥) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٣٠٩ .
(٦) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٣٠٩ .
(٧) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٣١٦ .
(٨) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٩٢ .
(٩) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٣٨ .

على بساط قربتى بجلال رؤيتى)(١٠) ٠

وعلى السالك أن يكون فى يقظته ومنامه ، وحركته وسكونه ، وغضبه ورضاه ، وأخـــذه وعطائه ٠٠ الخ ٠ مراقبا لله ناظرا اليه تعـالى بالخشية والحياء(١١) ٠

وعلى السالك أن يعمل بما يعلم ، فالعلم وحده لا ينفع ، بل كم كلمة عقلت ومع ذلك شردت ٠ فلا يكون من ذلك غير الحسرة والندامة فان (الكلمة تطلب مقرها الموافق لها ، فاذا صادفت سكنت ، واذا لم تصادف جالت فى آفاق النفوس دائبـة الى أن تجد مكانهـا اللائق بها ٠ واذا نطق بهـا من لا ينتفع بها فذاك أيضا لتبرؤها عن صدر الناطق وقلة رضاها به ٠ وقلقها الى غيره)(١٢) ٠

فالاجتهاد والعبادة ، والطاعة ، وبذل الجهد أمور لابد منها للسالك ، يقول (اذا أردت أن تجد فجد ٠ يعنى اذا أردت أن تجد الله فجد بنفسك لله ، واذا أردت أن تدرك فاسلك ، ودع الهوينـــا ، فمن أحب أن يلحـق المنى ، تشمر لـما هناك وتسلى عما هنا)(١٣) ٠

ويحدد شيخنا المنهج للسالك ، ويؤكد فى نفس الوقت عـلى الذوق الخـاص لهـذا الطريق ، الذى لا يرقى اليه ولا يقف عليــه ولا يدركه الا العارفون يقول : (هذا شراب لا يذوقه الا العارفون ، هذا تاج لا يلبسه الا المكرمون هذا روض لا يحله الا المحبون ، هذه عبارة لا يسمعها الا المبروورون،

---

(١٠) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٣٠٦ ٠
(١١) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٧٩ ٠
(١٢) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ١٠١ ٠
(١٣) الاشارات الالهية : جـ ٢ ص ٤٠٩ ٠

هذه كعبة لا يحجها الا المدعوون ، وهذه غمرة لا يخوضها الا المدربون ، هذه اشارة لا يدركها الا المؤدبون ، هذه كأس لا يجرع منها الا المرتبون ، هـذه جمرة لا يدنو منها الا المقرورون ، هذه درة لا يغوص عليهـا الا الموفقون ، هذه بلدة لا يسافر اليها الا المشتاقون ، هذه قفرة لا يقطعها الا المتوكلون ، هذه نعمة لا يجد عليها الا الهائمون ، هذه علامة لا يهتدى بها الا العالمون ، هذه تذكرة لا ينتفع بهـا الا الناصحون ، هـذه تبصرة لا يحرزها الا المستبصرون)(١٤) ٠

وهذه الخصوصيات أو هذا الذوق الخاص بالسادة الصوفية ، لابد للسالك حتى يصل اليه من أن يتحلى بأخلاق وصفات ٠ وأن يلزم آداب الطريق لينعم بهذا ، ويحدد شيخنا هذا فى قوله :

(يا هذا : عليك بالصدق فانه نجاة

عليك بالقناعة فانها غنى

عليك بالدين فانه الحصن

عليك بالخير فانه ذخر

عليك بالقرآن فانه نور

عليك بالأثر فانه أنس

عليك بالصمت فانه حرز

عليك بالعلم فانه رائد

عليك بالعمل فانه قائد

عليك بالتوكل فانه كفاية

عليك بالتسليم فانه سلم

---

(١٤) الاشارات الالهية : جـ ٢ ص ٤١٣ — ٤١٤ ٠

عليك بالايثار فانه كرم

عليك بالزهد فانه راحة

عليك بالسهر فانه حياة

عليك بالفكر فانه مفتاح

عليك بالجماعة فانها محجة

عليك بالتقوى فانها حجة(١٥)

وعلى السالك أن يجتهد ليكون فى المرتبة الأولى من العبادة . وذلك بالطاعة ، حتى يكون من أوليائه المخلصين . فان لم يستطع فليكن فى الدرجة التى تليها ، يقول مخاطبا السالك (ونفسه) :

(اجتهد أن تكون من أولياء الله المخلصين ..

والا فمن أحبائه المقربين ..

والا فمن خدمه المندوبين ..

والا فمن السفراء المكرمين ..

والا فمن المتعرضين السائلين ..

والا فمن الذاكرين المستبشرين ..

والا فمن اللائذين المتحرشين ..

والا فمن الراجين المؤملين ..

والا فمن المقاربين المتشبهين ..

والا فمن المذعنين المتملقين ..

والا فمن التابعين المفتقرين ..

والا فمن الباكين المحرومين ..

---

(١٥) الاشارات الالهية : جـ ٢ ص ٤١٤ .

والا فمن المطروحين المرحومين ..(١٦)

وينبه شيخنا السالك الى ما فى الطريق من جهد ومشقة ولذة وحلاوة فى نفس الوقت (وعلى قدر الصبر على الشدائد والمكاره يكون الظفر بالمطالب والمنازه)(١٧) .

وعلى السالك الحذر فلهذا الطريق أحكام عجيبة ، لأن احسان السالك قد يستحيل اساءة ، وتقربه ربما عاد تباعدا . ويخاطب السالك وينبهه الى أن هناك ضروبا من المحن وفنونا من الفتنة (أدناها تظن انك مقبول وأنت مردود ، وتحسب انك موصول وأنت مطرود)(١٨) .

وليس له أن يذوق شيئا من حلاوة القرب الا اذا أنكر كل ما يحول بينه وبين مولاه . حتى ينكر عينه ويشرح للسالك قائلا (أى نفسك ، وأينك أى مكانك وأصلك : أى ما أنت منه ، وفصلك : أى ما أنت اليه ، وحالك : أى ما أنت به ، وحاصلك : أى ما أنت عليه . ومن آفاتها المسئولية : انك ان بحثت لم يزدك البحث الا عمى ، وان شربت لم يزدك الشرب الا ظمأ)(١٩) .

وللدموع والبكاء أهمية عند شيخنا لأن (فى استذاب ماء العيون ، راحة لقلب الهائم المحزون)(٢٠) .

ومن آداب الطريق ألا يعترض السالك على الله ، وألا يتعرض له ،

---

(١٦) الاشارات الالهية : جـ ٢ ص ٤٣٦ .
(١٧) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ١٨٥ .
(١٨) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ١٨٥ .
(١٩) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ١٨٥ ـ ١٨٦ .
(٢٠) الاشارات الالهية : جـ ٢ ص ٤٢٦ .

وعليه أيضا أن يعتقد محبته تعالى ، ولكن دون أن يبديها (اعتقد محبته ولا تبدها : لا مصرحا بها ولا كانيا عنها لأنك ان أبديتها مزجتها ، والمزج كدر ، وان كتمتها صنتها والصون صفو[٢١] ٠ ولابد من كثرة السجون فهو المستدر للجود (أين أنت عن التلذذ بالسجود المستدر للجود)[٢٢] ٠ وذلك لأن المعانى لا تنال بالأمانى (هيهات أن تنال المعانى بالأمانى والتوانى)[٢٣] ٠

وكذلك لابد للسالك من كثرة الدعاء ، ولو لم يكن فى الدعاء الا التلذذ بالمواجهة ، والتنعم بالمشافهة ، والا خرق الحجم ورفع القنع ، والدنو من الباب ، ومخالطته أولى الألباب ، لكان فيه مقنع ، فكيف وفيه مناجاة تقضقض الحيازيم ، وتهالك يرفرف على اليقين ٠٠٠)[٢٤] ٠

ويشرح شيخنا مفهومه للدعاء فيقول (فان قلت : أنا أسلم ولا أدعو وأتوكل ولا أسأل ، وآكل ولا أتعرض ، فان تسليمك دعاء وتوكلك مسألة)[٢٥] ٠ والسالك بالدعاء يرفعه الله عن الحجة للعبيد ، واذا فتح باب الدعاء على أحد فهو دليل على أن الله يحب أن يسمع كلامه ، وربما أخر الاجابة لتدوم الضراعة ، ثم ان الدعاء (جامع للحال والحقيقة ، والوجد والاستكانة)[٢٦] ٠

وينصح السالك بأن يتقرب الى الله فيقول (أدن حتى تصغى ، أصغ حتى تسمع ، اسمع حتى تفهم ، افهم حتى تعقل ، واعقل حتى تشرف ،

---

(٢١) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ١٢٤ ٠
(٢٢) الاشارات الالهية : جـ ٢ ص ٤٦٣ ٠
(٢٣) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ١٣٨ ٠
(٢٤) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ١٣٧ ـ ١٣٨ ٠
(٢٥) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ١٣٨ ٠
(٢٦) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ١٣٧ ٠

واشرف حتى تنقى ، وأنق حتى تنعم ، وانعم حتى تسعد ، واسعد حتى تتقى ، واتق حتى ترقى ، وارق حتى لا تشقى)(٢٧) .

ويحث شيخنا على التعاون على البر والتقوى ، كما أمر الله تعالى وكما هو حال السادة الصوفية ، يقول (فاذا تعاونا على هذه الأحوال الحسنة فى هذا الزمان ، الذى عاد الاسلام فيه غريبا كما بدأ غريبا ، كنا نجوم الأرض وأعلام الخلق ، وآتانا الله من عنده ما نغبط به ونتنافس عليه . وقد قال الحق فى تنزيله على قلب رسول الله عليه السلام « وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الاثم والعدوان »)(٢٨) .

---

(٢٧) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ١٨١ .

(٢٨) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٢٩٧ ، والآيات من سورة المائدة ٢

التصـــوف والاغتراب

ويربط شيخنا بين التصـــوف والاغتراب تأكيدا للمعنى السابق في اغتراب الهمـة ، ولذلك يقـول (أما سمعت من قال : أين تقتطف ثمـار العقبى ؟ فقيل له حيث تغرس أشجار البلوى · فقـال : فمتي يقضى ذمام الصحبة ؟ فقيل له : اذا سكن فى مساكن الغربة ، يتجرع الـكربة بعـد الكربة)(٢٩) ·

وهو بعد أن يستعرض كل المعانى فى الغريب يقول :

(دع هذا كله : الغريب من أخبر عن الله بأنباء الغيب داعيا اليه · بل الغريب من تهالك فى ذكر الله متوكلا عليه ، بل الغريب من توجـه الى الله قاليا لكل من سواه · بل الغريب من وهب نفسه لله متعرضا لجدواه)(٣٠) ·

وفى هذه العـــلاقة نلاحظ نوعا من التوتر ربمـا كان للخـوف من الاستدراج ، واغراء هوى النفس ، ووساوس الشيطان التى تلحف عـــلى الانسان ، حتى تختلط عليه الأمور ، ولأن الاختيار يسـير ، ولذلك وجب الحذر ، ولكل أمر من هذه الأمور التى تلبس على الانسان ما يصلحها يقول (اذا فتنك العقل بدقائق البحث ، فاستقبله بحقـــائق التسليم ، واذا أعجبتك النفس فى الطاعة ، فعرفها استحقاق المطاع ، واذا خدعك الشـكر برؤية النعم عن طلب المزيد ، فانتف بذلك عن رؤية المنعم ، واذا حـدثتك نفسك بالوصول ، فكن على حذر من مكر الموصل ، واذا سما بك الرجاء الى الطمأنينة ، فاهبط الى ساحة الخوف بالقلق · اذا رصـدك الهوى بتسويله فأجب سائله بالرد ، وعامل غريمه بالتسويف ····)(٣١) ·

---

(٢٩) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٦٨ ·
(٣٠) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٨٤ – ٨٥ ·
(٣١) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ١٧٠ ·

وهو يعبر عن التوتر المصاحب للسالك فى الطريق ، ولكنه توتر خصب أعنى أنه توتر يزيد التجربة الروحية عمقا وغزارة ٠٠ وهو يصور هذا التوتر من خلال تجربته فيقول (نعم ٠ حبيبى دعانى فلما أجبته طردنى ، وقربنى فلما دنوت أبعدنى ، ومنانى ، فلما توقعت حرمنى ، وحكمنى فلما اقترحت خيبنى ، واستنطقنى فلما قبسبت أخرسنى ، ودلنى فلما استدللت توهنى ٠٠٠)(٣٢) ٠

وأعود فأؤكد أن شيخنا عاش بين التصوف والفلسفة ولكنه لم ينس التصوف عندما بعد عن أهله ، ولم يرفض الفلسفة عندما عاد الى التصوف ٠ — وهو فى كل مراحله ، باستثناء بعض ملامح الشك فى المرحلة الأولى أو التسؤل الفلسفى ممثلا فى (الهوامل والشوامل — لا يقول الا بالتسليم والتوحيد الخالص من كل شائبة ومهما يكن اختلاف الباحثين فى ذلك ، فآخر ما كتبه وهو الاشارات يكفى ليدحض أى شبهة من الزندقة — أو القول بالاتحاد ووحدة الوجود ٠ وليس أدل على ذلك من قوله فى آخر الجزء الأول من (الاشارات الالهية) :

حرام على قلب استنار بنور الله أن يفكر فى غير عظمة الله ٠

حرام على لسان تعود ذكر الله آن يذكر غير الله ٠

حرام على نفس طهرت من أدناس الدنيا لله أن تدنس بشىء من مخالفة الله ،

حرام على عين نظرت الى مملكة الله أن تحدق الى غير الله ،

حرام على كبد ابتلت بالثقة بالله أن تطمئن الى غير الله ،

حرام على من لم ير الخير الا من الله أن يحدث طمعا فى غير الله ،

حرام على من شرف بخدمة الله أن يتضع بخدمة غير الله(٣٣) ٠

---

(٣٢) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ١٧٩ ٠

(٣٣) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٣٨٠ — ٣٨١ ٠

نقـــــد

لا يختلف البـــاحثون حول صلة التوحيـدى بالتصوف ، فصحبته لهم(٣٤) ، واعجابه بهم يذكر فى كتبه ، ولـــكن الاختلاف حول عقيـــدة التوحيدى ربمـــا كان أهم المسائل فى هذا الموضع ولكنه أوهاها أيضـا وأكثرها تهافتا لمـا تثبته كتبه من صحة ايمانه ، وحرارة حبه لله ، وانمـــا أشير لذلك :

- **أولا** : كمدخل لمناقشة ما يتعلق به من أمور أخرى مثل مدى اقتناعه بالطريق الصوفى . ومسألة عقيدة التوحيدى أشار اليها السبكى فقـــد ذكر عن الذهبى انه قال عن شيخنا (كان عدو الله خبيثا وقال الذهبى أيضا كان سىء الاعتقاد . ثم نقل قول ابن فارس فى كتاب الفريدة والخريدة : كان أبو حيان قليل الدين والورع عن القذف والمجاهرة بالبهتان ، تعرض لأمور جسام من القدح فى الشريعة والقول بالتعطيل)(٣٥) .

وقد تمادى ابن فارس فى تجريح التوحيدى حتى نعته بالالحاد وسوء الاعتقاد ، والرغبة فى الفساد فى الاسلام واهانة الصحابة ، ثم يقول : ان الوزير المهلبى قد طلبه لذلك فاستتر ومات فى الاستتار(٣٦) .

وهذه الرواية منسوبة لابن فارس ، وبينه وبين التوحيدى عداء ، فقد اتهمه بالزندقة(٣٧) ، بالاضافة الى صلة ابن فارس بابن عبـاد حيث كان

---

(٣٤) عبد الرازق محيى الدين : أبو حيان التوحيدى ، ص ٢٢ .

(٣٥) السبكى : طبقات الشافية ، جـ ٤ ص ٢ — ٣ .

(٣٦) السبكى : طبقات الشافية ، جـ ٤ ص ٣ .

(٣٧) والزنديق هو (الذى لا يؤمن بالحق تعالى وبالآخرة ، وهو الذى يظهر الايمان

أستاذه قبل أن يتولى الوزارة ، (وصديق أثير لديه بعد وزارته يؤلف له الكتب فيتلقى عنه الجزاء الموفور)(٣٨) ٠ وقد عرف عن ابن فارس جمود الرأى والعداء للفلسفة(٣٩) ٠

وهذه الرواية التى يذكرها ابن فارس واضح الخطأ فيها ، فعلاقة التوحيدى بالمهلبى كانت قبل اتصاله بابن عباد وقد عاش التوحيدى فى بلاط الأخير ، كما ذكرت من عام ٣٦٧ هـ الى عام ٣٧٠ هـ بينما المهلبى مات سنة ٣٥٢ هـ ٠ وأما كلامه عن الصحابة فهو اشارة الى رسالة السقيفة وهى ان صحت نسبتها الى التوحيدى ، لا تشير الى الالحاد أو الزندقة وقد عبر التوحيدى عن دوافعه ، فقد جاء فى الرواية التى ذكرها الذهبى انه قال (عملتها ردا على الرافضة ، وسببه أنهم كانوا يحضرون مجلس بعض الوزراء يغلون فى حال على فعملت هذه الرسالة)(٤٠) ٠

وقد اعترف ابن السبكى له بالفضل فذكر لابن النجار قوله عنه أنه كان فقيرا صابرا متدينا ، وقال كان صحيح العقيدة(٤١) ٠

بل ان السبكى ذهب الى أن دافع الذهبى فى قوله هو ما يبطنه من بغض الصوفية ، ويقول (لم يثبت عندى الى الآن من حال أبى حيان ما يوجب الوقيعة فيه ، ووقعت على كثير من كلامه فلم أجد فيه الا ما يدل

ويبطن الكفر) وأيضا (ان الزنديق كافر لانه مع وجود الاعتراف بنبوة محمد (صلى الله عليه وسلم) ، يكون فى عقائده كفر وهذا بالاتفاق) ٠ — التهانوى — كشاف اصطلاحات الفنون ، جـ ٣ ص ١١٧ ٠

(٣٨) عبد الرازق محيى الدين : أبو حيان التوحيدى ، ص ٦٣ — ٦٤ ٠

(٣٩) عبد الرازق محيى الدين : أبو حيان التوحيدى ، ص ٦٣ ٠

(٤٠) الذهبى : ميزان الاعتدال فى نقد الرجال ، جـ ٣ ص ٣٥٥ ٠ وانظر فى الرافضة — عبد القاهر البغدادى — الفرق بين الفرق ، ص ١٥ فقد قال (وهذه الفرقة ليست من فرق أمة الاسلام لتسميتها عليا الها) ويعنى بهم السبئية ٠

(٤١) السبكى المرجع السابق ، جـ ٤ ص ٢ ٠

على انه كان قوى النفس مزدريا بأهل عصره ، ولا يوجب هذا القدر أن ينال منه هذا النيل ، وسئل الوالد رحمه الله عنه فأجاب بقريب مما أقول)(٤٢).

وأما قول ابن الجوزى فيه ، الـذى أورده السبكى أيضا حيث اعتبره أحد زنادقة الاسلام ، بل اعتبره أشـــدهم على الاسلام فقـد قال (زنادقة الاسلام ثلاثة ابن الراوندى ، وأبو حيان التوحيدى ، وأبو العـلاء ، قال : وأشدهم على الاســلام أبو حيــان لأنه مجمج ولم يصرح)(٤٣) ، (٤٤) فليس أغرب منه ، اذ كيف يفهم ما لم يبين الى درجة التـــأكيد على محتواه ، بل التأكيد على انه يحوى الحادا واساءة(٤٥) ، وخاصة وقد جاء وسط بحور من كلمات التوحيـد والمناجاة الصوفية ، فهذا هو دليل ابن الجوزى ؟ أما ابن فارس فقد كان عدوا للفلسفة وقد هاجمه التوحيدى بشدة ، بعد أن اعترف له ببعض الفضل ولكن لمساوىء تغلب ووصفه بالرعونة ، والمكر والابهام ، والحسة ، والكذب ، والغيبة ... الخ(٤٦) .

ومن هنا يظهر تهافت الطعن فى عقيدته ، ولكن أيضا دار تســاؤل

---

(٤٢) السبكى : المرجع السابق ، ج ٤ ص ٣ .

(٤٣) السبكى : المرجع السابق ، ج ٤ ص ٣ .

(٤٤) مجمج كتابه لم يبيّن حروفه ومجمج فى خبره لم يبينه .

(٤٥) وقد دافع بعض الباحثين عن شيخ المعرة وأظهروا ما فى اتهـــامه من بطلان وظلم وإكدوا صحة عقيدته ودافع هو عن نفسه فى (زجر النابح) وقال ان من جعل فى شعره كفرا والحادا غير مامون أن يجعل من يقول « لا اله الا الله » ملحدا فيقصر « لا اله » باعتبارها كفرا والحادا ، و « الا الله » على انها من باب التقية .. أنظر : عبد الجيد دياب أبو العلا المعرى المفترى عليه ، ص ١٣٠ _ ١٤٩ ، وأيضا : بنت الشاطىء أبو اللا المعرى ، أعلام العرب ، ص ٢١٣ _ ٢٢٠ .. أما ابن الراوندى فقد عرف بانكاره للنبوة وعنده (ان كان الرسول يأتى مؤكدا ما فى العقل من التحسين والتقبيح فساقط عنا النظر فى صحته واجابة دعوته اذ قد غنينا بما فى العقل عنه وان الارسال على الوجه خطأ ، وان كان بخلاف ما فى العقل من التحسين والتقبيح والاطلاق والحظر فحينئذ يسقط عنا الاقرار بنبوته) .. الموسوعة الفلسفية العربية ، ماده الحاد ، ص ٨٩ ، ومن هنا نرى ان هذا الاتهام أصاب واحدا وأخطأ اثنين .

(٤٦) الامتاع والمؤانسة : ج ٣ ص ٢٠٥ ، وأنظر أيضا : ص ٢٠٦ _ ٢٠٧ .

حول موقعه الحقيقى من التصوف ؟ أعنى مدى صدق تصـــوفه ؟ وان كان صحب الصوفية وتمثل بهم حتى وصفه ياقوت بأنه كان (صوفى السمت والهيئة ، وكان يتأله والناس على ثقة من دينه ··· فهـــو شيخ الصوفية وفيلسوف الأدباء ، وأديب الفلاسفة)(٤٧) ·

ولكن اذا كان من شك فى تصـــوفه قبل خلوصه الى التصـــوف فى الاشارات ، فكيف السبيل الى الشك فى تصوفه بعد هذه المرحلة · فكتابه الاشارات أقرب شاهد على سلامة تصوفه(٤٨) ·

وليس قصارى الأمر فى مناجاته وأدعيته ما فيها من تفوق أدبى حتى فاق من قبله ، ولم يطاوله أحد ممن جاء بعده حتى ليمكن القول أن أدعيـة الصوفية ليست (الا شيئا ساذجا الى جانب أدعيته فقد وضع بالمناجاة فنا ذاتيا أصيلا)(٤٩) · نعم ليس قصارى الأمر أن يقال انه تفوق فى هـــذا الفن على أدباء العرب جميعا وانه قدم فنا مكتملا(٥٠) · وبالرغم من أن عصره كان هو العصر الذهبى للتصوف الاسلامى(٥١) ، حيث تضـافرت جهـــود الصوفية على توجيه الحياة الروحية وجهة نفسية وأخلاقية وميتافيزيقية(٥٢)، أقول بالرغم من هذا الاطراء كله عـــلى فن التوحيدى ، وقدرته المتميزة ، وتفوقه فى عصر ازدهار وتفوق · فهو لا يفى ولا يغنى عن القول بصـــدق تجربته الصوفية ، وايمانه بالتصوف منهجا ، وصـــدق دعواه ومحاولاته المستمرة ليسير فى هذا الدرب · وحقيقى أنه اتجه الى التصوف بعد فشل

---

(٤٧) ياقوت : معجم الأدباء ، جـ ١٥ ص ٥ ·
(٤٨) محمد عبد الغنى الشيخ : أبو حيان التوحيدى ، جـ ١ ص ٤٠٩ ·
(٤٩) احسان عباس : أبو حيان التوحيدى ، ص ١٥٤ ·
(٥٠) احسان عباس : المرجع السابق ، ص ١٥٤ ·
(٥١) ابراهيم بيومى مدكور : الفلسفة الاسـلامية · منهجه وتطبيقه ، جـ ٢ ص ٦٩ ·
(٥٢) محمد مصطفى حلمى : الحياة الروحية فى الاسـلام ، ص ١٣٤ - ١٣٥ ·

الفلسفة فى اقناعه وعجزها عن أن تنقــذه من حيرته(٥٣) ، ولما رآه من الأحوال المختلفة ولتناقضه فى المسائل المادية من حوله ، ولكن لا يمكن أن يكون هذا هو كل الأمر ، لأن تعلق التوحيدى بالصوفية ، واعجابه بهم سابق وهو معه منذ بواكير حياته وأما (الاشارات الالهية) فهو أصدق دليل على عمق هذا الاتجاه وتأصله عنده ، فليست أدعيته مجرد قدرة أو تمكن وكفى ، ولكنها أنات نفس متشوقة الى غفران وقرب ، وتدان ولطف ، وأمل فى ربها ٠

(اشتق اليه واجدا به ، وجد به والها فيه ، وله فيه متهالكا عليه ، وتهالك عليه ناسيا لما عداه ، وأصبح البينونة بينك وبينه ، أتدرى ما البينونة ؟ البينونة هى الكينونة ، هى أنت : أنت الكينونة بآفاتك ؟ وأنت البينونة بشهواتك)(٥٤) ٠

ومن هنا كان الادعاء بأنه (كان على يقين من أن الزهد فى الحياة شىء فطرى ، وأن الناس يتخذونه وسيلة للحصول على ما يدعون الزهادة فيه ، وكان يؤمن بالعجز الانسانى أكثر من ايمانه بالقدرة ، ويعتذر بهذا العجز عن كل فعل يناقض به زيه الزهدى وفلسفته الزهدية ، وكان يخدع نفسه بنصائح أساتذته من المتصوفة والفلاسفة خداعا مؤقتا ، وهو يلمس فى قرارة أحاسيسه انه لا يريد ذلك ولا يقره ، ونستطيع أن نقول : ان الكهف الذى كان يفتش عنه هو الاستسلام ولكنه وجد الدروب اليه ملتوية فآثر أن يعلنه بلسانه ، وأن يزيفه بشكواه ثم لا شىء وراء ذلك)(٥٥) ٠

---

(٥٣) احسان عباس : المرجع السابق ، ص ١١٤ ٠

(٥٤) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٣٣٣ ٠

(٥٥) احسان عباس : أبو حيان التوحيدى ، ص ١٢٨ ٠

وتحليل النص السابق ، يؤكد لنا انه بغير أساس ، فالقول بأن التوحيدى كان على يقين بأن الزهد فى الحياة شىء نظرى ، تخالفه كل النصوص التى يؤكد فيها على تقديره للصوفية ودفاعه عنهم واعتبارهم سادة الدنيا وملوك الآخرة ، وبالتالى فمن باب أولى أن تنفى القول بأنه يرى أن الناس يتخذونه وسيلة للحصول على ما يدعون الزهادة فيه ، فهذا قول لا يؤيده نص للتوحيدى لأن هذا اتهام ينسحب على السادة الصوفية ، وقد مر كيف دافع التوحيدى عن الطريق ، وبين دقائق الموضوعات المتعلقة بالصوفية ، وأنه قد ذكر منهم الكثيرين بأشخاصهم بكل التقدير والاحترام والحب وان كان قد نقد الدخلاء على الطريق كما فعلت أمهات كتب الصوفية. فهو يميز بين الأدعياء وأصحاب الطريق الحق ، أما أنه كان يؤمن بالعجز الانسانى أكثر من ايمانه بالقدرة . فلا تناقض مع هذا القول اذا أخذناه على اعتبار أن الانسان فيه الضعف والقوة ، وهذا أمر اسلامى فالقرآن الكريم يخبرنا أن الانسان فيه الخير والشر ، وفيه الضعف والقوة .

والتوحيدى وهو يتحدث عن الضعف بل ويعترف به ويطلب من الله المغفرة ، ولذلك أيضا يطلب من الله العون (اللهم اصرف عنا الشيطان وتغويله ، والهوى وتسويله ، والباطل وتعليله ، وأرنا فلك الحق لنتوخاه بتوفيقك ولطفك اللذين هما تمام كل شىء وبهجة كل شىء)(٥٦) .

فالانسان ضعيف ولكن ذلك لا يعنى انه لا سبيل أمامه فى الوصول الى مولاه ، ولذلك خاطب الانسان (يا هذا : توكل وخف ، وارج وسلم ، وارض واصبر ، واشكر واطمع ، وأخلص وتيقن ، وأحبب وثق ، واعرف واسترح . فانك اذا توكلت خائفا أمنك كافيها ...)(٥٧) .

---

(٥٦) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٧٢ – ٧٣ .
(٥٧) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٢٤٩ .

فليس ضعف الانســـان يعنى ضـلاله أو اليـأس منه ، وحقيقى أن التوحيدى قد كتب كثيرا عن الناس بمرارة ، حتى فى الصداقة ، لكن ذلك لا يعنى تعميما مطلقا حتى نسحبه على الخاصة ممن اقتنع بهم من الســادة الصــوفية ، وقد اعترف الدكتور نفســه بأن التوحيدى قـد أقر بالحـق لأصحابه ، حتى انه لا يقتصد فى الثناء على أساتذته(٥٨) ٠

وبالتالى فهو يرى جانبا مضيئا فى الانسان ، هذا الجانب هو ما رآه فى السادة الصوفية ، قد اعترف التوحيدى ، كما مر ، بصعوبة الطريق ، ومشاقه ومجاهدات النفس ٠

وأما قول الدكتور بأنه كان يعتذر بهذا الضعف عن كل فعل يناقض زيه الزهدى وفلسفته الزهدية ، ففيـه ظلم صارخ للرجـل ، وربمـا كان السبب فى هذا القول هو عـــدم التفرقة بين المراحل الفـكرية المختلفـة للتوحيدى فاذا كان التوحيدى قد تحدث عن الزهد والتصـوف فى المرحلة الأولى والثانية بالاعجاب والتقدير ، لما قرأ ، ولما شاهد ، فانه فى المرحلة الثالثة كان يعيش التجربة ، ربما لم يحقق مرتبة الشيخ بالمعنى الصوفى ، ولكنه قطع الطريق وسجل لنا فى الاشارات هذه التجربة ، ولعل من أهم ما يميزها أيضا عن غيرها ، انها أقرب الى الحوار الذاتى ، وقد فطن الى هذا الدكتور عبـد الرحمن بدوى(٥٩) ، ولـــكن ليس معنى ذلك انه لا أطراف أخرى ، فان فى المناجاة حوارا مع الذات ، وحوارا مع الله ، وحوارا مع الغير فى الطريق ، انه تسجيل لحواره هذا فى طريقه ، ونحن هنا نجد اشارات واضحة الى نفسه ، كما مر ، فى محاولاته المستمرة لترويضها ، وتهذيبهـا

---

(٥٨) احسان عباس : المرجع السابق ، ص ٥٤ ٠

(٥٨) احسان عباس ، المرجع السابق ، ص ٥٤ ٠

(٥٩) عبد الرحمن بدوى : مقدمة الاشارات الالهية ، ص ٢١ ٠

والدخول بها الى الطريق وأسراره ، وأيضا أنواره ، وقد مر أنه يعني نفسه في كثير مما يوجه للغير ، يقول (ان كنت عبدا فالرق بالذل والقل ، وان كنت ربا فأبرز قدرتك على ثقة ٠ أنت هنا لست هناك ، فلم تجمع ؟ أشهد ضعفك في قوتك ، وأشرف على قوتك في ضعفك)(٦٠) ٠

وهكذا يحدث التوحيدي نفسه ، ويلج الى عالم التصـــوف فالى أين انتهى من حيث الدرجة ؟ ٠

ان القول أنه كان يخدع نفسه هو اســـتنتاج ليس له ما يبرره أو يؤيده ، اللهم الا حادثة احراق كتبه ، عـــلى اعتبار دلالتهـا عـلى استمرار سخطه ، وان التصوف لم ينقذه من قلقه ويأسه ، فكان (بدلا من أن تجذبه السماء من يد الأرض ، زادت نقمته على الدنيا وأهلها)(٦١) ٠

وذلك لأن التوحيدي بعد كتابه الاشارات أحرق كتبه ، لقلة جدواها فيما ظن وقتها ، وضنا بها على من لا يعرف قدرها بعـد موته ، وقد كتب اليه القاضي أبو سهل يعذله على صـــنيعه ويعرفه قبح ما اعتمد من الفعـل وشنيعه فكتب اليـــه التوحيدي رسالة يشرح وجهـــة نظره وقد أوردهـا ياقوت(٦٢) ٠ وقد قدم حججا كثـــيرة تدل على احتفاظه بقوته الفـكرية ، واعتزازه أيضا بكتبه من جهة ، أي اذا نظر اليها من جانب انساني ، ولكن تؤكد الرسالة أيضا على اشتعال الجانب الصوفي في نفسه ، ونظرة الزهد ، ربما قيل أن الزهد كان أولى أن يجعله ينظر الى ما مر في دنيا الناس نظرة هادئة ولكن فعلته تدل على غضب وسخط على ما فاته من الدنيا ٠ ولـكن

---

(٦٠) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٣١٣ ٠

(٦١) احســان عباس : المرجع الســابق ، ص ١٢٥ ، وانظر : أحمد محمد الحوفي ، أبو حيان التوحيدي ، جـ ١ ص ١١٣ — ١١٥ ٠

(٦٢) ياقوت : معجم الأدباء ، جـ ١٥ ص ١٦ — ٢٦ ٠

التوحيدى يجمع بين النظرة الموضوعية ، والنظرة الروحية ، فأظهر ما يأخذه على الناس هو حدة الظلم ، وضياع الحق فى دنياهم ٠

وهكذا فالتوحيدى كان متأثرا فى واقعه بطريقته ، ولم يسابه تصوفه ثورته ، ولا نزعته النقدية ، وان ملأ قلبه حبا وتسامحا ، وكما مر ، رأيناه يدعو للجميع بالغفران ٠ أعود فى قول ان الرسالة تؤكد اشتعال الجانب الروحي فيه ، فهو يخاطب القاضى ابن سهل قائلا : (فعجبت من انزواء وجه العذر عنك فى ذلك ، كأنك لم تقرأ قوله عز وجل « كل شىء هالك الا وجهه له الحكم واليه ترجعون » وكأنك لم تأبه لقوله تعالى « كل من عليها فان »)(٦٣) ٠

وأيضا قوله له فى سياق تبريره لفعلته (وهل المنهوم بها الا كالحريص الجشع عليهما ؟)(٦٤) ٠

ويؤكد ذلك الاتجاه الروحى والتسليم لله ، (والمستسلم لربه ، غير الغاضب بغير روية ، الساخط بحقد) ، وقوله (ان الله جل وعز ، فى خلقه أحكاما لا يعاز عليها ولا يغالب فيها ، لأنه لا يبلغ كنهها ولا ينال غيبها ، ولا يعرق نابها ، ولا يقرع بابها ، وهو تعالى أملك لنواصيها)(٦٥) ٠

وأيا كان مدى الاقتناع بحجج التوحيدى فعلينا أن نحترم الحرية الشخصية فيما يخص الرجل ، وخاصة ما هو جزء من تجربته وحياته الفكرية ، وليس من حقنا ، وان غضبنا أو حزنا أن نصادر على حريته ، أقول على الأقل ان تقديرنا لتجربة الآخرين ، لا يجب أن يكون عاملا على مصادرة

---

(٦٣) ياقوت : المرجع السابق ، جـ ١٥ ص ١٧ ٠
(٦٤) ياقوت : المرجع السابق ، جـ ١٥ ص ٢٣ ٠
(٦٥) ياقوت : المرجع السابق ، جـ ١٥ ص ٢٥ ٠

حريتهم فى اتخاذ مواقفهم الخاصة ، تحت اسم أن هـذا تراث انسانى ، اذ يظل فى النهاية تعبيرا خاصا عن صاحبه ، وكان أجدر بنا أن نتعلم الدرس لنستوضح أسبابه ونتائجه ، فى محاولة للفهم الانسانى ٠

ان التوحيدى فيما أزعم كان لا محالة سينتهى الى التصوف لغلبة هذه النزعة الروحية فيه منذ البداية ، حتى لو نجح فى دنيـا النـاس ، وحقق ما أراد من متعة ولذة ، وكسب مادى أو وجاهة ، لأن نفسه الشفافة وأسلوبه فى المواجهة والتعبير الصريح بالرغم مما يحيق به من مخاطر دليل على صفاء نفس ، كما أن روح الفنان وحساسية صاحب الاستعداد الصوفى ، وطالب العمق الروحى ، والتجربة الوجدانية فى أعلى درجاتها صفاء وقربا تطالعنا باستمرار فى مناجاته (الاشارات) ٠ بل لعل قلقه وتسـاؤله فى مرحلته الأولى ما هو الا أحد الأوجه لهذه الحقيقة ٠

نعم ، كان مآله التصوف ، ولـكن لو كانت المرارة أخف وقسـوة المجتمع أقل ، وموقفه أكثر انسانية ، لكان من المنتظر أن يعطينا أكثر ، فى كل مراحله الفكرية ، وليس صحيحا فى كل حال ان الألم والقسوة ، تؤدى الى الثراء الفكرى للمفكر أو الثراء الروحى للفنان أو الصوفى ٠

وكان من المنتظر بعد هذه المرحلة الصوفية أن نجد شيخنا وقد خلص نفسه من مطامعها التى استعبدته لمـا أطاعها فملك حريته بعد أن حقق كامل العبودية فتحقق له العتق ٠ أن يعود الينا أكثر ايجابية ، أقصد أكثر فاعلية فى دنيا الناس ٠ فليس المقصد أن يحرر الانسان نفسه وكفى ، فيعزل عن المجتمع ومشاكله وآلام الناس ، بل أن يعود وهو أكثر قوة ، يعود وقد ملك رؤية أوضح لأنها قد خلصت من شـوائب المـادة أو الحاجـة التى تدفـع بالانسان الى الالتواء ، أو الخوف اذ ماذا ينتظر ممن لا يرى غير الله فاعلا على

الحقيقة ، وموجودا اليه يرد الأمر من قبل ومن بعد ؟ ماذا ينتظر من الصوفى وقد خلصت نفسه من رغباته الشخصية ، الا وقد حمل الأمل الانسانى فى التحرر والاتجاه نحو الأفضل ، أى تحقيق حياة أكثر انسانية لأفراد المجتمع ، فراح يسعى بلا كلل لجعل الحلم حقيقة ، والمثال المرجو واقعا حيا .

والصوفية وقد ركزوا على العمل ، فليس المنتظر منهم مجرد العبادة أو الترقى الروحى للفرد ، أو مجرد العمل فى مجال طيبة الذكر ، وحسن المعاشرة ، وآداب الجوار والأخوة . بل ان العمل المنتظر أكبر ، لأنه العمل الذى يشمل بنى الانسان ، والمنتظر من أصحاب هذه الهمم أن يكونوا مصابيح للاستنارة الروحية المؤدية الى الطموح الذى يتجاوز عمر الفرد ، والاستنارة الفكرية التى ترقى بالانسان فى تطوره ورقيه ، وهم أقدر على العمل لو صدقت الدعوى ، وأقدر على تحمل تبعاته وأعبائه . وقد لخص الرسول الكريم الجهاد بنوعيه فى الجهاد الأصغر وهو جهاد الحرب أى الجهاد بالبدن والسلاح والمال ، والجهاد الأكبر وهو جهاد النفس .

فاذا علمنا ان السادة الصوفية هم أهل الجهاد الأكبر ، وقد حققوا فيه الكثير ، ومن يملك الأكثر يملك الأقل ، فبالتالى فما يفهم بالضرورة من مقدماتهم أن يكونوا على الفعل فى دنيا الواقع أقدر ، وأملك لنواصى العمل المؤثر .

ومن هنا تصح الدعوى ، ويكون الصوفى هو أفضل وأصلح الناس لأنه أنفعهم للناس ، ويصبح الالتزام الشرعى ليس فى مجرد شكل العبادات ، ولكن أيضا فى أوسع معانيها وأكثرها ايجابية وعطاء ، ويصبح الباطن المستنير ، مركز انارة حقيقية فى الأرض حيث مجال تحقيق الهدف

الأساسى من الخلق • وهو خلافة الله • وبهذا وحده تصبح دعوى التصوف قد قدمت النموذج المنتظر ممن هم تابعو (تابعى التابعين) • بل ويصبح التصوف أملا كثيرا فى حل أزمات العالم الانسانى والاسلامى خاصة ، بل إن الصوفى بهذا يتخطى غربته ، ولعل أوضح الأمثلة الحية فى التاريخ الاسلامى ، تدليلا على هذا النموذج هو الامام الحسين فى استشهاده من أجل القيمة التى يمثلها ، والقيم التى يؤمن بها ، رغما من كل اشارات الاستحالة الظاهرة عند النظرة السريعة أو السطحية •

والصوفى وهو فى ترقيه الروحى يتخلص من أدران البدن الذميمة دون ما أحل الله • وهو يتخلص من أطماع النفس ، ويتجه من أدنى قوى النفس ، أعنى الامارة ، الى اللوامة بالتوبة ، ومن اللوامة الى المطمئنة بالطاعة والذكر ، لتصبح المطمئنة المشاهدة ويصبح صاحبها صاحب حال لا صاحب أقوال ، أى أنه يحقق حريته ، اذ ليست الحرية « فى أن نسلم من المؤثرات الخارجية فحسب ، بل أن نسلم أيضا من المؤثرات الداخلية ، فنقاوم الميول والأهواء ، ونبرأ من الضغائن والأحقاد ، وتلك هى حرية الحكيم)(٦٦) •

أقول انه عند استيلاء هذه الدرجة على الصوفى ، وولوجه الى عالمها المتسع فى التدرج حسب الجهد والطاعة لا يجد جهدا ولا فعلا أقرب اليه من الفعل فى الواقع بل انه ليلجه فى قوة وشموخ يمثل النفس فى تحقيقها لتقواها • بل يمثل الانسان فى تحقيقه واستحقاقه للتكريم الالهى •

واذن فالتصوف تحرر للفرد أو عتق ، يتبعه محاولة أخرى لجعل هذا التحرر لأكبر قدر ممكن من الناس ، ولا شك أن التغير فى الواقع اقتصاديا ، وفكريا ، واجتماعيا من أهم العوامل المساعدة على هذا التحرر من جهة

---

(٦٦) ابراهيم بيومى مدكور : فى الفلسفة الاسلامية • منهج وتطبيقه ، جـ ٢ ص ٨٩ •

أخرى ، أى انه عامل مساعد للصوفى فى دعواه ، ولذلك كان داخل دائرة اهتمامه وفى صميمها • ففى العـالم الرأسمالى سادت فلسـفات اليـأس والتشاؤم نتيجة للممارسة اللاانسانية فى سـوق المنافسة الرأسـمالية ، والدخول فى حروب بسبب أطماع ، مما يعنى خواء روحيـا ، واحساسا بالعبث •• الخ هذه المظاهر(٦٧) • ولا يمكن لصـاحب الدعوى الى تحرر الانسان لا المـادى بل والروحى والفكرى وتحقيقه أعلى درجات سموه ، أن يغفل عن طبيعة الانسان فى رحلته هذه ، وعن الظروف المحيطة أيضا • ولذلك فتحرر الانسان الخارجى جزء من تحرره الداخلى ، وقد فطن التوحيدى لذلك ، ولولا نفسه الشفافة ، ورقته ، لامتلأ حقدا على العالم ، ولكنه امتلأ غضبا وثورة ، وقد لاقى ما لا قى من حرمان وألم ، وقد صور حاله هذا بين الناس فى قوله :

(ولقد اضطررت بينهم بعد الشهرة والمعرفة فى أوقات كثيرة الى أكل الخضرة فى الصحراء ، والى التكفف الفاضح عند الخاصة والعامة ، والى بيع المروءة ، والى تعاطى الرياء بالسمعة والنفـاق ، والى ما لا يحسن بالحر أن يرسمه بالقلم ، ويطرح فى قلب صاحبه الألم ، وأحوال الزمان بادية لعينك بارزة بين مسائك وصباحك)(٦٨) •

ان أهم ملامح الصوفية هى الذاتية - والغيرية •

فالذاتية بطبيعة المجاهدة والمسئولية والتجربة والمذاق ، والغيرية لأن الصوفى فى ذاتيته ليس أنانيا بل محبا لأنه يطلب لنفسه شرفها ، ويطلب لغيره الخير عينه ، والذاتية والغيرية كلتاهما تتحقق فى الواقع • أعنى بالفعل

---

(٦٧) انظر : فؤاد زكريا : الجوانب الفكرية فى مختلـف النظـم الاجتمـاعية ، ص ٤٨ - ٥٤ •

(٦٨) ياقوت : معجم الأدباء ، جـ ١٥ من رسالة للقاضى بن سهل ، ص ١٩ - ٢٠ •

فيه . ولم يلغ مفكرنا العقل فى أى مرحلة من مراحله الفكرية ، ولا كذلك فى التصوف (فهو حتى فى مناجاته الصوفية حين استبعد الفلسفة وكفر بها ، نراه يناجى بعقل المفكر والفيلسوف وان كان يحسب أنه يناجى بقلب الصوفى ووجدانه فقط)(٦٩) .

والتوحيدى كان يناجى بعقل الصوفى والفيلسوف الا أنه لم يكفر بالفلسفة وان فضل طريق الوحى ، بل ولم ينبذها ، ولا أحسبه كان يظن انه يناجى بقلب الصوفى وحده ، فهذا الشطر بين عقل المفكر وقلبه مصطنع ، وغير ممكن ، وأظن ان التوحيدى كان يفطن لهذا .

والصوفية ليست مدعاة اذن لالغاء العقل ، بل هى أدعى الى صفائه ، ووضع الظروف النفسية الملائمة له للعمل والحكم بعيدا عن مؤثرات قد تسيطر على توجهاته من أجل هدف أنانى أو لا أخلاقى ، أو حكم غير موضوعى لهوى فى النفس ، والصوفية بذلك تفتح للعقل مجالا أرحب وأشرف لنشاطه وفاعليته ، ابتداء من الابداع العلمى والفكرى ... الخ ، وحتى ذكاء التطبيق والتوجيه .

وهذا جانب يجب أن نراه فى الصوفية ، وخاصة الاتجاهات الصحيحة والتى مثلها التوحيدى ، هذا الاتجاه الذى يحفظ للعقل قيمته ولكنه يجعل له مع ذلك حدودا ، ولا يخالف بذلك العلم والعقل نفسه ، فاذا قال بعجز العقل عن الاحاطة بموضوع كالألوهية مثلا صدق لأن العلم الحديث نفسه يعجز عن الكلام بالسلب أو الايجاب فى هذا الموضوع أو أنه ليس من اختصاصه فى شىء . وكذلك المسألة فى الحكمة الخافية وراء المبادىء بين الأشياء ، ان التصوف والايمان لا يمنع العقل من اتخاذ تدابيره ، وابراز نشاطه فى الفهم . فان عجز فما الذى يمنع الضمير المؤمن أن يرى فيما

---

(٦٩) حسين مروة : تراثنا ـ كيف نعرفه ، ص ٢٠٧ .

يخفي حكمة ، فهو لا يصدم العقل ، ولا يلغي علم الانسان ، الذى علمه له من لا يحيطون بشيء من علمه الا بما شاء ٠

أعود فأقول ان المنتظر من الصوفى بعد رحلته فى تصفية شـوائب نفسه ، وتحرره من الرق لغير الله ، ليس فقط حكمة للسلوك الفردى ، بل رؤية لنظام المجتمع ، يعنى بتحقيق هذه الرؤية وانجازها فى دنيا الناس ، لاستبدال الصالح بالفاسد ، وهو فى هذا كله يتحرك بقوة لا ترى غير الله فما خلا الله باطل ، وحب يشمل بنى الانسان خلق الله ٠

نعم كان ينتظر هذا من مفكرنا ، وكان ينتظر أن يكون أكثر شجاعة حتى فى مجالات النقد السياسى والأدبى والاجتماعى ، وكذلك فى الحركة العملية ، ولكن النتيجة كانت غير هذا ، حيث انعزل وأحـرق كتبه ، وكأنه أراد أن يحقق صفاءه بقطع كل علاقة مع الواقع ، ويوجه نظره نحو السماء ٠ فهل تخلى التوحيدى عن ثوريته ؟ التى كان من المفروض أن تقوى بعـد سلوكه الطريق الصوفى ، لأن التصوف أيضا ثورة على أطمـاع النفس ، وضعف الانسان ، والنظرة الضيقة ورغبة نحو رؤية أعمق وأكثر جوانية ، فمـا السبب فى موقفه ؟ أهو السن وأعباء المـاضى المحمـل بالشقاء والقسـوة والحرمان ، هو ما أعجزه عن أن يتمم الرسـالة ، وخاصة انه كان يملك القدرة الفعلية كما يظهر من رسالته للقاضى ابن سهل ، وان تعب الجسد ، وزحفت عليه الشيخوخة ٠

فالتوحيدى فى هذه السن وبعد هـذه الرحلة الطويلة أدى دوره فى ثورية ، وكان الحق غالبا دائما عليه ، مهما حاول اخفاءه ، سرعان ما يضيق بكتمانه ويلاقى ما يلاقى ، وأما فى مرحلة الاشارات فقد قدم لنا هذه السيرة الذاتية لتاريخه أو رحلته الروحية ، ان صح التعبير ، فسجل صراعه مـع نفسه وأطماعه وهواجسه ، وبين أمله فى الله ، وحبه ، ورجائه ، ولا نملك الا أن نحترم موقفه الخاص ، وأن ننظر له فى نفس الوقت نظرتنا الى المفكر الحر ، الصادق فى تعبيره عن نفسه وأزمته ، وموقفه من الوجود ٠

الفصل الثامن

مفهوم الصداقة

مفهوم الصـــداقة عند التوحيـــدى

حظى موضوع الصداقة باهتمام الفلاسفة منذ اليونان بوصفه متفرعا من الحب ، اذ أن معنى الصداقة عندهم يقابل معنى الحب عندنا الآن(١) ، بل انهم مضوا الى حد رفع الصداقة (المحبة) الى قوة كونية تجمع الأشياء (خلافا للكراهية)(٢) ٠

ورأوا فيها أيضا فضيلة أساسية ، وأفلاطون قد خصص للصـــداقة محاورة (ليسيس) ، وكذلك فعل أرسطو فى الكتابين التاسع والعاشر من (الأخلاق الى نيقوماخوس)(٣) ٠

ويقال اننا لا نحب الآخر لأننا فى حاجة اليه ، بل نحن فى حاجة اليه لأننا نحبه(٤) ٠

وقد أكد أفلاطون على قيمة الصداقة ، وذلك لأهميتها فى بناء المدنية وعلاج المجتمع الفاسد ٠ (لأن ائتلاف جماعة صغيرة من الناس يشتركون فى آراء واحدة يجعل منهم القلب النابض فى المجتمع)(٥) ٠

وقد ذكر الدكتور جميل صليبا فرقا بين الصداقة والعشق ، ذلك أن الصداقة متبادلة ، والعشق لا يشترط فيه التبادل(٦) ٠

---

(١) أحمد فؤاد الأهوانى : افلاطون ، ص ٥٥ ٠

(٢) معجم علم الأخلاق : اشراف ايفوركون ، ترجمة توفيق سلوم ، ص ٢٤٣ ، دار التقدم ـ ١٩٨٤ ٠

(٣) الموسوعة الفلسفية العربية ، اشراف معن زيادة ، ص ٥٣٠ ٠

(٤) زكريا ابراهيم : مشكلة الحب ، ص ٢١٦ ٠

(٥) أحمد فؤاد الأهوانى : المرجع السابق ، ص ٥٥ ٠

(٦) جميل صليبا : المعجم الفلسفى ، جـ ١ ص ٧٢٢ ٠

وأرسطو فى مؤلفه « الأخلاق الى نيقوماخوس » استعرض دراسة لمختلف الآراء فى الصداقة ، وهى (دراسة مفصلة للصداقة تتردد أصداؤها من بعد عند الفلاسفة العرب)(٧) ·

وعند أرسطو للصداقة ثلاث درجات :

١ - الصداقة القائمة على اللذة ·

٢ - الصداقة القائمة على المنفعة ·

٣ - الصداقة القائمة على الخير ·

وهذه الصداقة الأخيرة هى الصداقة الحق لخلوها من الغرض(٨) وهى تقوم بين الأخيار من الناس ، لأن هدفهم واحد وهو الخير ، وهذه الصداقة لابد لها من الدوام ، وان كانت هناك منفعة تقوم بين هؤلاء فليست هى الهدف الحقيقى ، وانما الهدف الأساسى هو حب الخير نفسه ، ولكن الأخيار قلة ، اذن الصداقة بين الناس نادرة ، ويشترط أرسطو أن يعرف كل منهما الآخر ، أى لابد أن يثق فى خيريته ، ولابد أن يتألم لألمه أيضا ، وبالتالى فالمعاشرة ، ودوام الصحبة ، أو الصلة العميقة هامة جدا حتى يتوافر ذلك ، وعنده أن التساوى أو التكافؤ النفسى أمر هام ، وهو لا ينفى امكانية قيام علاقة صداقة بين أصحاب أعمار مختلفة أو من مراكز اجتماعية مختلفة ، وان كان التكافؤ عاملا أساسيا ، ومن هنا يفسر أرسطو صعوبة قيام صداقة الملوك · وان كان التوحيدى يقول بنفس الرأى ، ويقدم تفسيرا مختلفا(٩) ·

---

(٧) زكريا ابراهيم : مشكلة الحب ، ص ٢٠٤ ·

(٨) جميل صليبا : المعجم الفلسفى ، ص ٧٢٢ ، وراجع أيضا : الموسوعة الفلسفية العربية ، ص ٥٣٠ مادة صداقة ، بقلم الدكتور على زيعور ·

(٩) زكريا ابراهيم : المرجع السابق ، ص ٢٠٦ - ٢٠٧ · وقد عرض الرأى أرسطو بشىء من التفصيل ثم عرض الرأى التوحيدى فى الموضوع ، ص ٢١٩ ·

وقد أشار برتراند راسل الى أهمية الصداقة ، واعتبرها من أسباب السعادة الأولى بعد الصحة • فالعلاقات الشخصية كالحب والعلاقة بالأبناء ومنها الصداقة وأنواع العلاقات الحميمة (فان لم يكن الانسان سعيدا فى مثل هذه العلاقات ، تصبح حياته بالغة الصعوبة)(١٠) •

وقد عرض التوحيدى رأيه فى الصداقة فى أكثر من كتاب ، ولكنه أفرد له كتابا خاصا هو (الصداقة والصديق) •

واذا كان التوحيدى قد كتب الرسالة فى حالة نفسية سيئة اذ يقول (ومن العجيب والبديع انا كتبنا هذه الحروف على ما فى النفس من الحرق والأسف والحسرة والغيظ ، والكمد)(١١) • مما قد يوحى بأن هذه الحالة كان لها أثر فى موقفه ، أقصد موضوعيته ، وخاصة أن التوحيدى نفسه يعلم أن الراضى غير الساخط ، فقد أشار الى الضعف البشرى فى الحكم على الناس فى موضوع المدح والذم ، وقد حدد هدفه من رسالته فى الصداقة (ليكون ذلك كله رسالة تامة يمكن أن يستفاد منها وينتفع بها فى المعاش والمعاد)(١٢) • والتوحيدى يتحدث فى الصداقة والمعاشرة والمؤاخاة ، والألفة وما يلحق بهذا مثل الرعاية والحفاظ والوفاء والنصيحة والبذل والمواساة والجود والتكرم •

وهو يتحدث عن ذلك وفى نفسه غصة وفى قلبه مرارة ، وأسى مما يلاقى ، ويعانى من الناس ، ومما ترهقه به الحياة من عزله ، وما تعذبه به من الحظ السيء ، حتى ليرى نفسه مغبونا فى حقه غير معترف له بمكانته ،

---

(١٠) برتراند راسل : محاورات راسل شيخ فلاسفة العصر • ترجمة وتقديم حلال العشرى ، ص ٩٥ – ٩٦ . العنوان الأصلى : Bertrand Russel : Sepeaks his Mind

(١١) الصداقة والصديق : ص ٢ •

(١٢) الصداقة والصديق : ص ١ •

وقد عبر أعمق تعبير ، وهو يعرف ما قد تثيره الرسالة فى النفس من ضيق وقبض لما فيها من مرارة ، ومن موقف هو اليأس من وجود الصديق ، فقال (لأنى فقدت مؤنسا ، وصاحبا ومرفقا ومشفقا ، والله لربما صليت فى الجامع ، فلا أرى الى جنبى من يصلى معى ، فان اتفق فبقال أو عصار أو نداف أو قصاب ، ومن اذا وقف الى جانبى أسدرنى بصنانه ، وأسكرنى بنتنه ، فقد أمسيت غريب الحال ، غريب اللفظ ، غريب النحلة ، غريب الخلق ، مستأنسا بالوحشة ، قانعا بالوحدة معتادا للصمت ، ملازما للحيرة محتملا للأذى ، نائيا من جميع من ترى متوقعا لما لابد من حلوله ، فشمس العمر على شفا ، وماء الحياة الى نضوب ونجم العيش الى أفول ، وظل التلبث الى قلوص)(١٣) .

لا صـــديق :

وقد أبدى التوحيدى رأيه فى بداية كتابه وكأنه يعتذر عما سيعرض من آراء ، أو يخلى مسئوليته ، ويعتذر عن كل قول ايجابى فى الموضوع ، ولذلك يقرر فى وضوح كامل (وقبل كل شىء ينبغى أن نثق بأنه لا صديق ولا من يتشبه بالصديق)(١٤) .

ولم يكن رأيه هذا كما يقول ، الا انعكاسا لتجربته واستقرائه للواقع ، ولذلك يقول (وأنا أقول هذا لأنى نظرت فى حالة الانسان وصوبت طرفى فيه ، وصعدت وحسبت ما له وما عليه ، وحصلت وأجملت ما به وما فيه ، وفصلت فلم أجد له شيئا خيرا من الصبر ، فبه يقاوم المكروه ، وتستدفع البلية ، وبه يؤدى شكر النعمة)(١٥) .

---

(١٣) الصداقة والصديق : ص ٨ ـ ٩ .
(١٤) الصداقة والصديق : ص ١٠ .
(١٥) الصداقة والصديق : ص ٥٩ .

فليس ضعف الانسـان يعني ضـلاله أو اليـأس منه ، وحقيقي أن التوحيدى قد كتب كثيرا عن الناس بمرارة ، حتى فى الصداقة ، لكن ذلك لا يعنى تعميما مطلقا حتى نسحبه على الخاصة ممن اقتنع بهم من السـادة الصـوفية . وقد اعترف الدكتور نفسـه بأن التوحيدى قـد أقر بالحق لأصحابه ، حتى انه لا يقتصد فى الثناء على أساتذته(٥٨) ٠

وبالتالى فهو يرى جانبا مضيئا فى الانسان ، هذا الجانب هو ما رآه فى السادة الصوفية ، قد اعترف التوحيدى ، كما مر ، بصعوبة الطريق ، ومشاقه ومجاهدات النفس ٠

وأما قول الدكتور بأنه كان يعتذر بهذا الضعف عن كل فعل يناقض زيه الزهدى وفلسفته الزهدية ، ففيـه ظلم صارخ للرجـل ، وربمـا كان السبب فى هذا القول هو عـدم التفرقة بين المراحل الفـكرية المختلفـة للتوحيدى فاذا كان التوحيدى قد تحدث عن الزهد والتصـوف فى المرحلة الأولى والثانية بالاعجاب والتقدير ، لما قرأ ، ولما شاهد ، فانه فى المرحلة الثالثة كان يعيش التجربة ، ربما لم يحقق مرتبة الشيخ بالمعنى الصوفى ، ولكنه قطع الطريق وسجل لنا فى الاشارات هذه التجربة ، ولعل من أهم ما يميزها أيضا عن غيرها ، انها أقرب الى الحوار الذاتى ، وقد فطن الى هذا الدكتور عبـد الرحمن بدوى(٥٩) ، ولـكن ليس معنى ذلك انه لا أطراف أخرى ، فان فى المناجاة حوارا مع الذات ، وحوارا مع الله ، وحوارا مع الغير فى الطريق ، انه تسجيل لحواره هذا فى طريقه ، ونحن هنا نجد اشارات واضحة الى نفسه ، كما مر ، فى محاولاته المستمرة لترويضها ، وتهذيبهـا

---

(٥٨) احسان عباس : المرجع السابق ، ص ٥٤ ٠

(٥٨) احسان عباس ، المرجع السابق ، ص ٥٤ ٠

(٥٩) عبد الرحمن بدوى : مقدمة الاشارات الالهية ، ص ٢١ ٠

والدخول بها الى الطريق وأسراره ، وأيضا أنواره ، وقد مر أنه يعنى نفسه فى كثير مما يوجه للغير ، يقول (ان كنت عبداً فالرق بالذل والقل ، وان كنت ربا فأبرز قدرتك على ثقة . أنت هنا لست هناك ، فلم تجمع ؟ أشهد ضعفك فى قوتك ، وأشرف على قوتك فى ضعفك)(٦٠) .

وهكذا يحدث التوحيدى نفسه ، ويلج الى عالم التصـوف فالى أين انتهى من حيث الدرجة ؟ .

ان القول أنه كان يخدع نفسه هو اسـتنتاج ليس له ما يبرره أو يؤيده ، اللهم الا حادثة احراق كتبه ، عـلى اعتبار دلالتها عـلى استمرار سخطه ، وان التصوف لم ينقذه من قلقه ويأسه ، فكان (بدلا من أن تجذبه السماء من يد الأرض ، زادت نقمته على الدنيا وأهلها)(٦١) .

وذلك لأن التوحيدى بعد كتابه الاشارات أحرق كتبه ، لقلة جدواها فيما ظن وقتها ، وضنا بها على من لا يعرف قدرها بعـد موته ، وقد كتب اليه القاضى أبو سهل يعذله على صـنيعه ويعرفه قبح ما اعتمد من الفعـل وشنيعه فكتب اليـه التوحيدى رسالة يشرح وجهـة نظره وقد أوردهـا ياقوت(٦٢) . وقد قدم حججا كثـيرة تدل على احتفاظه بقوته الفـكرية ، واعتزازه أيضا بكتبه من جهة ، أى اذا نظر اليها من جانب انسانى ، ولكن تؤكد الرسالة أيضا على اشتمال الجانب الصوفى فى نفسه ، ونظرة الزهد ، وربما قيل أن الزهد كان أولى أن يجعله ينظر الى ما مر فى دنيا الناس نظرة هادئة ولكن فعلته تدل على غضب وسخط على ما فاته من الدنيا . ولـكن

---

(٦٠) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٣١٣ .

(٦١) احسـان عباس : المرجع السابق ، ص ١٢٥ ، وانظر : أحمد محمد الحوفى ، أبو حيان التوحيدى ، جـ ١ ص ١١٣ - ١١٥ .

(٦٢) ياقوت : معجم الأدباء ، جـ ١٥ ص ١٦ - ٢٦ .

التوحيدى يجمع بين النظرة الموضوعية ، والنظرة الروحية ، فأظهر ما يأخذم على الناس هو حدة الظلم ، وضياع الحق فى دنياهم .

وهكذا فالتوحيدى كان متأثرا فى واقعه بطريقته ، ولم يسابه تصوفه ثورته ، ولا نزعته النقدية ، وان ملأ قلبه حبا وتسامحا ، وكما مر ، رأيناه يدعو للجميع بالغفران . أعود فى قول ان الرسالة تؤكد اشتعال الجانب الروحى فيه ، فهو يخاطب القاضى ابن سهل قائلا : (فعجبت من انزواء وجه العذر عنك فى ذلك ، كأنك لم تقرأ قوله عز وجل « كل شىء هالك الا وجهه له الحكم واليه ترجعون » وكأنك لم تأبه لقوله تعالى « كل من عليها فان »)(٦٣) .

وأيضا قوله له فى سياق تبريره لفعلته (وهل المنهوم بها الا كالحريص الجشع عليهما ؟)(٦٤) .

ويؤكد ذلك الاتجاه الروحى والتسليم لله ، (والمستسلم لربه ، غير الغاضب بغير روية ، الساخط بحقد) ، وقوله (ان الله جل وعز ، فى خلقه أحكاما لا يعاز عليها ولا يغالب فيها ، لأنه لا يبلغ كنهها ولا ينال غيبها ، ولا يعرق نابها ، ولا يقرع بابها ، وهو تعالى أملك لنواصيها)(٦٥) .

وأيا كان مدى الاقتناع بحجج التوحيدى فعلينا أن نحترم الحرية الشخصية فيما يخص الرجل ، وخاصة ما هو جزء من تجربته وحياته الفكرية ، وليس من حقنا ، وان غضبنا أو حزنا أن نصادر على حريته ، أقول على الأقل ان تقديرنا لتجربة الآخرين ، لا يجب أن يكون عاملا على مصادرة

---

(٦٣) ياقوت : المرجع السابق ، جـ ١٥ ص ١٧ .
(٦٤) ياقوت : المرجع السابق ، جـ ١٥ ص ٢٣ .
(٦٥) ياقوت : المرجع السابق ، جـ ١٥ ص ٢٥ .

حريتهم فى اتخاذ مواقفهم الخاصة ، تحت اسم أن هـذا تراث انسانى ، اذ يظل فى النهاية تعبيرا خاصا عن صاحبه ، وكان أجدر بنا أن نتعلم الدرس لنستوضح أسبابه ونتائجه ، فى محاولة للفهم الانسانى .

ان التوحيدى فيما أزعم كان لا محالة سينتهى الى التصوف لغلبة هذه النزعة الروحية فيه منذ البداية ، حتى لو نجح فى دنيـا النـاس ، وحقق ما أراد من متعة ولذة ، وكسب مادى أو وجاهة ، لأن نفسه الشفافة وأسلوبه فى المواجهة والتعبير الصريح بالرغم مما يحيق به من مخاطر دليل على صفاء نفس ، كما أن روح الفنان وحساسية صاحب الاستعداد الصوفى ، وطالب العمق الروحى ، والتجربة الوجدانية فى أعلى درجاتها صفاء وقربا تطالعنا باستمرار فى مناجاته (الاشارات) . بل لعل قلقه وتسـاؤله فى مرحلته الأولى ما هو الا أحد الأوجه لهذه الحقيقة .

نعم ، كان مآله التصوف ، ولـكن لو كانت المرارة أخف وقسـوة المجتمع أقل ، وموقفه أكثر انسانية ، لكان من المنتظر أن يعطينا أكثر ، فى كل مراحله الفكرية ، وليس صحيحا فى كل حال ان الألم والقسوة ، تؤدى إلى الثراء الفكرى للمفكر أو الثراء الروحى للفنان أو الصوفى .

وكان من المنتظر بعد هذه المرحلة الصوفية أن نجد شيخنا وقد خلص نفسه من مطامعها التى استعبدته لمـا أطاعها فملك حريته بعد أن حقق كامل العبودية فتحقق له العتق . أن يعود الينا أكثر ايجابية ، أقصد أكثر فاعلية فى دنيا الناس . فليس المقصد أن يحرر الانسان نفسه وكفى ، فيعزل عن المجتمع ومشاكله وآلام الناس ، بل أن يعود وهو أكثر قوة ، يعود وقد ملك رؤية أوضح لأنها قد خلصت من شـوائب المـادة أو الحاجـة التى تدفـع بالانسان الى الالتواء ، أو الخوف اذ ماذا ينتظر ممن لا يرى غير الله فاعلا على

الحقيقة ، وموجودا اليه يرد الأمر من قبل ومن بعد ؟ ماذا ينتظر من الصوفى وقد خلصت نفسه من رغباته الشخصية ، الا وقد حمل الأمل الانسانى فى التحرر والاتجاه نحو الأفضل ، أى تحقيق حياة أكثر انسانية لأفراد المجتمع ، فراح يسعى بلا كلل لجعل الحلم حقيقة ، والمثال المرجو واقعا حيا ٠

والصوفية وقد ركزوا على العمل ، فليس المنتظر منهم مجرد العبادة أو الترقى الروحى للفرد ، أو مجرد العمل فى مجال طيبة الذكر ، وحسن المعاشرة ، وآداب الجوار والأخوة ٠ بل ان العمل المنتظر أكبر ، لأنه العمل الذى يشمل بنى الانسان ، والمنتظر من أصحاب هذه الهمم أن يكونوا مصابيح للاستنارة الروحية المؤدية الى الطموح الذى يتجاوز عمر الفرد ، والاستنارة الفكرية التى ترقى بالانسان فى تطوره ورقيه ، وهم أقدر على العمل لو صدقت الدعوى ، وأقدر على تحمل تبعاته وأعبائه ٠ وقد لخص الرسول الكريم الجهاد بنوعيه فى الجهاد الأصغر وهو جهاد الحرب أى الجهاد بالبدن والسلاح والقتال ، والجهاد الأكبر وهو جهاد النفس ٠

فاذا علمنا ان السادة الصوفية هم أهل الجهاد الأكبر ، وقد حققوا فيه الكثير ، ومن يملك الأكثر يملك الأقل ، فبالتالى فما يفهم بالضرورة من مقدماتهم أن يكونوا على الفعل فى دنيا الواقع أقدر ، وأملك لنواصى العمل المؤثر ٠

ومن هنا تصح الدعوى ، ويكون الصوفى هو أفضل وأصلح الناس لأنه أنفعهم للناس ، ويصبح الالتزام الشرعى ليس فى مجرد شكل العبادات ، ولكن أيضا فى أوسع معانيها وأكثرها ايجابية وعطاء ، ويصبح الباطن المستنير ، مركز انارة حقيقية فى الأرض حيث مجال تحقيق الهدف

الأساسى من الخلق · وهو خلافة الله · وبهذا وحده تصبح دعوى التصوف قد قدمت النموذج المنتظر ممن هم تابعو (تابعى التابعين) · بل ويصبح التصوف أملا كثيرا فى حل أزمات العالم الانسانى والاسلامى خاصة ، بل إن الصوفى بهذا يتخطى غربته ، ولعل أوضح الأمثلة الحية فى التاريخ الاسلامى ، تدليلا على هذا النموذج هو الامام الحسين فى استشهاده من أجل القيمة التى يمثلها ، والقيم التى يؤمن بها ، رغما من كل اشارات الاستحالة الظاهرة عند النظرة السريعة أو السطحية ·

والصوفى وهو فى ترقيه الروحى يتخلص من أدران البدن الذميمة دون ما أحل الله · وهو يتخلص من أطماع النفس ، ويتجه من أدنى قوى النفس ، أعنى الامارة ، الى اللوامة بالتوبة ، ومن اللوامة الى المطمئنة بالطاعة والذكر ، لتصبح المطمئنة المشاهدة ويصبح صاحبها صاحب حال لا صاحب أقوال ، أى أنه يحقق حريته ، اذ ليست الحرية « فى أن نسلم من المؤثرات الخارجية فحسب ، بل أن نسلم أيضا من المؤثرات الداخلية ، فنقاوم الميول والأهواء ، ونبرأ من الضغائن والأحقاد ، وتلك هى حرية الحكيم)(٦٦) ·

أقول انه عند استيلاء هذه الدرجة على الصوفى ، وولوجه الى عالمها المتسع فى التدرج حسب الجهد والطاعة لا يجد جهدا ولا فعلا أقرب اليه من الفعل فى الواقع بل انه ليلجه فى قوة وشموخ يمثل النفس فى تحقيقها لتقواها · بل يمثل الانسان فى تحقيقه واستحقاقه للتكريم الالهى ·

واذن فالتصوف تحرر للفرد أو عتق ، يتبعه محاولة أخرى لجعل هذا التحرر لأكبر قدر ممكن من الناس ، ولا شك أن التغير فى الواقع اقتصاديا ، وفكريا ، واجتماعيا من أهم العوامل المساعدة على هذا التحرر من جهة

---

(٦٦) ابراهيم بيومى مدكور : فى الفلسفة الاسلامية · منهج وتطبيقه ، جـ ٢ ص ٨٩ ·

أخرى ، أى انه عامل مساعد للصوفى فى دعواه ، ولذلك كان داخل دائرة اهتمامه وفى صميمها • ففى العالم الرأسمالى سادت فلسفات اليأس والتشاؤم نتيجة للممارسة اللاانسانية فى سوق المنافسة الرأسمالية ، والدخول فى حروب بسبب أطماع ، مما يعنى خواء روحيا ، واحساسا بالعبث •• الخ هذه المظاهر(٦٧) • ولا يمكن لصاحب الدعوى الى تحرر الانسان لا المادى بل والروحى والفكرى وتحقيقه أعلى درجات سموه ، أن يغفل عن طبيعة الانسان فى رحلته هذه ، وعن الظروف المحيطة أيضا • ولذلك فتحرر الإنسان الخارجى جزء من تحرره الداخلى ، وقد فطن التوحيدى لذلك ، ولولا نفسه الشفافة ، ورقته ، لامتلأ حقدا على العالم ، ولكنه امتلأ غضبا وثورة ، وقد لاقى ما لا قى من حرمان وألم ، وقد صور حاله هذا بين الناس فى قوله :

(ولقد اضطررت بينهم بعد الشهرة والمعرفة فى أوقات كثيرة الى أكل الخضرة فى الصحراء ، والى التكفف الفاضح عند الخاصة والعامة ، والى بيع المروءة ، والى تعاطى الرياء بالسمعة والنفاق ، والى ما لا يحسن بالحر أن يرسمه بالقلم ، ويطرح فى قلب صاحبه الألم ، وأحوال الزمان بادية لعينك بارزة بين مسائك وصباحك)(٦٨) •

ان أهم ملامح الصوفية هى الذاتية - والغيرية •

فالذاتية بطبيعة المجاهدة والمسئولية والتجربة والمذاق ، والغيرية لان الصوفى فى ذاتيته ليس أنانيا بل محبا لأنه يطلب لنفسه شرفها ، ويطلب لغيره الخير عينه ، والذاتية والغيرية كلتاهما تتحقق فى الواقع • أعنى بالفعل

---

(٦٧) انظر : فؤاد زكريا : الجوانب الفكرية فى مختلف النظم الاجتماعية ، ص ٤٨ - ٥٤ •

(٦٨) ياقوت : معجم الأدباء ، جـ ١٥ من رسالة للقاضى بن سهل ، ص ١٩ - ٢٠ •

فيه . ولم يلغ مفكرنا العقل فى أى مرحلة من مراحله الفكرية ، ولا كذلك فى التصوف (فهو حتى فى مناجاته الصوفية حين استبعد الفلاسفة وكفر بها ، نراه يناجى بعقل المفكر والفيلسوف وان كان يحسب أنه يناجى بقلب الصوفى ووجدانه فقط)(٦٩) .

والتوحيدى كان يناجى بعقل الصوفى والفيلسوف الا أنه لم يكفر بالفلسفة وان فضل طريق الوحى ، بل ولم ينبذها ، ولا أحسبه كان يظن أنه يناجى بقلب الصوفى وحده ، فهذا الشطر بين عقل المفكر وقلبه مصطنع ، وغير ممكن ، وأظن ان التوحيدى كان يفطن لهذا .

والصوفية ليست مدعاة اذن لالغاء العقل ، بل هى أدعى الى صفائه ، ووضع الظروف النفسية الملائمة له للعمل والحكم بعيدا عن مؤثرات قد تسيطر على توجهاته من أجل هدف أنانى أو لا أخلاقى ، أو حكم غير موضوعى لهوى فى النفس ، والصوفية بذلك تفتح للعقل مجالا أرحب وأشرف لنشاطه وفاعليته ، ابتداء من الابداع العلمى والفكرى ... الخ ، وحتى ذكاء التطبيق والتوجيه .

وهذا جانب يجب أن نراه فى الصوفية ، وخاصة الاتجاهات الصحيحة والتى مثلها التوحيدى ، هذا الاتجاه الذى يحفظ للعقل قيمته ولكنه يجعل له مع ذلك حدودا ، ولا يخالف بذلك العلم والعقل نفسه ، فاذا قال بعجز العقل عن الاحاطة بموضوع كالألوهية مثلا صدق لأن العلم الحديث نفسه يعجز عن الكلام بالسلب أو الايجاب فى هذا الموضوع أو أنه ليس من اختصاصه فى شىء . وكذلك المسألة فى الحكمة الخافية وراء المبادىء بين الأشياء ، ان التصوف والايمان لا يمنع العقل من اتخاذ تدابيره ، وابراز نشاطه فى الفهم . فان عجز فما الذى يمنع الضمير المؤمن أن يرى فيما

(٦٩) حسين مروة : تراثنا ـ كيف نعرفه ، ص ٢٠٧ .

يخفى حكمة ، فهو لا يصدم العقل ، ولا يلغى علم الانسان ، الذى علمه له من لا يحيطون بشىء من علمه الا بما شاء .

أعود فأقول ان المنتظر من الصوفى بعد رحلته فى تصفية شوائب نفسه ، وتحرره من الرق لغير الله ، ليس فقط حكمة للسلوك الفردى ، بل رؤية لنظام المجتمع ، يعنى بتحقيق هذه الرؤية وانجازها فى دنيا الناس ، لاستبدال الصالح بالفاسد ، وهو فى هذا كله يتحرك بقوة لا ترى غير الله فما خلا الله باطل ، وحب يشمل بنى الانسان خلق الله .

نعم كان ينتظر هذا من مفكرنا ، وكان ينتظر أن يكون أكثر شجاعة حتى فى مجالات النقد السياسى والأدبى والاجتماعى ، وكذلك فى الحركة العملية ، ولكن النتيجة كانت غير هذا ، حيث انعزل وأحرق كتبه ، وكأنه أراد أن يحقق صفاءه بقطع كل علاقة مع الواقع ، ويوجه نظره نحو السماء . فهل تخلى التوحيدى عن ثوريته ؟ التى كان من المفروض أن تقوى بعد سلوكه الطريق الصوفى ، لأن التصوف أيضا ثورة على أطماع النفس ، وضعف الانسان ، والنظرة الضيقة ورغبة نحو رؤية أعمق وأكثر جوانية ، فما السبب فى موقفه ؟ أهو السن وأعباء الماضى المحمل بالشقاء والقسوة والحرمان ، هو ما أعجزه عن أن يتمم الرسالة ، وخاصة انه كان يملك القدرة الفعلية كما يظهر من رسالته للقاضى ابن سهل ، وان تعب الجسد ، وزحفت عليه الشيخوخة .

فالتوحيدى فى هذه السن وبعد هذه الرحلة الطويلة أدى دوره فى ثورية ، وكان الحق غالبا دائما عليه ، مهما حاول اخفاءه ، سرعان ما يضيق بكتمانه ويلاقى ما يلاقى ، وأما فى مرحلة الاشارات فقد قدم لنا هذه السيرة الذاتية لتاريخه أو رحلته الروحية ، ان صح التعبير ، فسجل صراعه مع نفسه وأطماعه وهواجسه ، وبين أمله فى الله ، وحبه ، ورجائه ، ولا نملك الا أن نحترم موقفه الخاص ، وأن ننظر له فى نفس الوقت نظرتنا الى المفكر الحر ، الصادق فى تعبيره عن نفسه وأزمته ، وموقفه من الوجود .

الفصل الثامن

مفهوم الصداقة

مفهوم الصــداقة عند التوحيــدى

حظى موضوع الصداقة باهتمام الفلاسفة منذ اليونان بوصفه متفرعا من الحب ، اذ أن معنى الصداقة عندهم يقابل معنى الحب عندنا الآن(١) ، بل انهم مضوا الى حد رفع الصداقة (المحبة) الى قوة كونية تجمع الأشياء (خلافا للكراهية)(٢) ٠

ورأوا فيها أيضا فضيلة أساسية ، وأفلاطون قد خصص للصــداقة محاورة (ليسيس) ، وكذلك فعل أرسطو فى الكتابين التاسع والعاشر من (الأخلاق الى نيقوماخوس)(٣) ٠

ويقال اننا لا نحب الآخر لأننا فى حاجة اليه ، بل نحن فى حاجة اليه لأننا نحبه(٤) ٠

وقد أكد أفلاطون على قيمة الصداقة ، وذلك لأهميتها فى بناء المدنية وعلاج المجتمع الفاسد ٠ (لأن ائتلاف جماعة صغيرة من الناس يشتركون فى آراء واحدة يجعل منهم القلب النابض فى المجتمع)(٥) ٠

وقد ذكر الدكتور جميل صليبا فرقا بين الصداقة والعشق ، ذلك أن الصداقة متبادلة ، والعشق لا يشترط فيه التبادل(٦) ٠

---

(١) أحمد فؤاد الأهوانى : افلاطون ، ص ٥٥ ٠

(٢) معجم علم الأخلاق : اشراف ايفوركون ، ترجمة توفيق سلوم ، ص ٢٤٣ ، دار التقدم - ١٩٨٤ ٠

(٣) الموسوعة الفلسفية العربية ، اشراف معن زيادة ، ص ٥٣٠ ٠

(٤) زكريا ابراهيم : مشكلة الحب ، ص ٢١٦ ٠

(٥) أحمد فؤاد الأهوانى : المرجع السابق ، ص ٥٥ ٠

(٦) جميل صليبا : المعجم الفلسفى ، جـ ١ ص ٧٢٢ ٠

وأرسطو فى مؤلفه « الأخلاق الى نيقوماخوس » استعرض دراسة لمختلف الآراء فى الصداقة ، وهى (دراسة مفصلة للصداقة تتردد أصداؤها من بعد عند الفلاسفة العرب)(٧) ·

وعند أرسطو للصداقة ثلاث درجات :

١ ــ الصداقة القائمة على اللذة ·

٢ ــ الصداقة القائمة على المنفعة ·

٣ ــ الصداقة القائمة على الخير ·

وهذه الصداقة الأخيرة هى الصداقة الحق لخلوها من الغرض(٨) وهى تقوم بين الأخيار من الناس ، لأن هدفهم واحد وهو الخير ، وهذه الصداقة لابد لها من الدوام ، وان كانت هناك منفعة تقوم بين هؤلاء فليست هى الهدف الحقيقى ، وانما الهدف الأساسى هو حب الخير نفسه ، ولكن الأخيار قلة ، اذن الصداقة بين الناس نادرة ، ويشترط أرسطو أن يعرف كل منهما الآخر ، أى لابد أن يثق فى خيريته ، ولابد أن يتألم لألمه أيضا ، وبالتالى فالمعاشرة ، ودوام الصحبة ، أو الصلة العميقة هامة جدا حتى يتوافر ذلك ، وعنده أن التساوى أو التكافؤ النفسى أمر هام ، وهو لا ينفى امكانية قيام علاقة صداقة بين أصحاب أعمار مختلفة أو من مراكز اجتماعية مختلفة ، وان كان التكافؤ عاملا أساسيا ، ومن هنا يفسر أرسطو صعوبة قيام صداقة الملوك · وان كان التوحيدى يقول بنفس الرأى ، ويقدم تفسيرا مختلفا(٩) ·

---

(٧) زكريا ابراهيم : مشكلة الحب ، ص ٢٠٤ ·

(٨) جميل صليبا : المعجم الفلسفى ، ص ٧٢٢ ، وراجع أيضا : الموسوعة الفلسفية العربية ، ص ٥٣٠ مادة صداقة ، بقلم الدكتور على زيعور ·

(٩) زكريا ابراهيم : المرجع السابق ، ص ٢٠٦ ــ ٢٠٧ · وقد عرض الراى أرسطو بشىء من التفصيل ثم عرض الراى التوحيدى فى الموضوع ، ص ٢١٩ ·

وقد أشار برتراند راسل الى أهمية الصداقة ، واعتبرها من أسباب السعادة الأولى بعد الصحة • فالعلاقات الشخصية كالحب والعلاقة بالأبناء ومنها الصداقة وأنواع العلاقات الحميمة (فان لم يكن الانسان سعيدا فى مثل هذه العلاقات ، تصبح حياته بالغة الصعوبة)(١٠) •

وقد عرض التوحيدى رأيه فى الصداقة فى أكثر من كتاب ، ولكنه أفرد له كتابا خاصا هو (الصداقة والصديق) •

واذا كان التوحيدى قد كتب الرسالة فى حالة نفسية سيئة اذ يقول (ومن العجيب والبديع انا كتبنا هذه الحروف على ما فى النفس من الحرق والأسف والحسرة والغيظ ، والكمد)(١١) • مما قد يوحى بأن هذه الحالة كان لها أثر فى موقفه ، أقصد موضوعيته ، وخاصة أن التوحيدى نفسه يعلم أن الراضى غير الساخط ، فقد أشار الى الضعف البشرى فى الحكم على الناس فى موضوع المدح والذم ، وقد حدد هدفه من رسالته فى الصداقة (ليكون ذلك كله رسالة تامة يمكن أن يستفاد منها وينتفع بها فى المعاش والمعاد)(١٢) • والتوحيدى يتحدث فى الصداقة والمعاشرة والمؤاخاة ، والألفة وما يلحق بهذا مثل الرعاية والحفاظ والوفاء والنصيحة والبذل والمواساة والجود والتكرم •

وهو يتحدث عن ذلك وفى نفسه غصة وفى قلبه مرارة ، وأسى مما يلاقى ، ويعانى من الناس ، ومما ترهقه به الحياة من عزله ، وما تعذبه به من الحظ السيء ، حتى ليرى نفسه مغبونا فى حقه غير معترف له بمكانته ،

---

(١٠) برتراند راسل : محاورات راسل شيخ فلاسفة العصر • ترجمة وتقديم حلال العشرى ، ص ٩٥ - ٩٦ ، العنوان الأصلى : Bertrand Russel : Sepeaks his Mind

(١١) الصداقة والصديق : ص ٢ •

(١٢) الصداقة والصديق : ص ١ •

وقد عبر أعمق تعبير ، وهو يعرف ما قد تثيره الرسالة في النفس من ضيق وقبض لما فيها من مرارة ، ومن موقف هو اليأس من وجود الصديق ، فقال (لأنى فقدت مؤنسا ، وصاحبا ومرفقا ومشفقا ، والله لربما صليت فى الجامع ، فلا أرى الى جنبى من يصلى معى ، فان اتفق فبقال أو عصار أو نداف أو قصاب ، ومن اذا وقف الى جانبى أسدرنى بصنانه ، وأسكرنى بنتنه ، فقد أمسيت غريب الحال ، غريب اللفظ ، غريب النحلة ، غريب الخلق ، مستأنسا بالوحشة ، قانعا بالوحدة معتادا للصمت ، ملازما للحيرة محتملا للأذى ، نائيا من جميع من ترى متوقعا لما لابد من حلوله ، فشمس العمر على شفا ، وماء الحياة الى نضوب ونجم العيش الى أفول ، وظل التلبث الى قلوص)(١٣) .

لا صــديق :

وقد أبدى التوحيدى رأيه فى بداية كتابه وكأنه يعتذر عما سيعرض من آراء ، أو يخلى مسئوليته ، ويعتذر عن كل قول ايجابى فى الموضوع ، ولذلك يقرر فى وضوح كامل (وقبل كل شيء ينبغى أن نثق بأنه لا صديق ولا من يتشبه بالصديق)(١٤) .

ولم يكن رأيه هذا كما يقول ، الا انعكاسا لتجربته واستقرائه للواقع ، ولذلك يقول (وأنا أقول هذا لأنى نظرت فى حالة الانسان وصوبت طرفى فيه ، وصعدت وحسبت ما له وما عليه ، وحصلت وأجملت ما به وما فيه ، وفصلت فلم أجد له شيئا خيرا من الصبر ، فبه يقاوم المكروه ، وتستدفع البلية ، وبه يؤدى شكر النعمة)(١٥) .

---

(١٣) الصداقة والصديق : ص ٨ ـ ٩ .
(١٤) الصداقة والصديق : ص ١٠ .
(١٥) الصداقة والصديق : ص ٥٩ .

ويبرر رأيه هذا أيضا بما قاله رجل ممن اعتزلوا النـاس مـع ما فى عصره من مروءة ، وذلك عندما عوتب فى موقفه فأجاب (لقد صحبت الناس أربعين سنة ، فما رأيتهم غفروا لى ذنبا ، ولا ستروا لى عيبا ، ولا حفظوا لى غيبا ، ولا أقالوا بى عثرة ، ولا رحموا بى عبرة ، ولا قبلوا منى معـذرة ، ولا فكونى من أسرة ، ولا جبروا لى من كسرة ، ولا بذلوا لى نصرة ، ورأيت الشغل بهم تضييعا للحياة ، وتباعدا من الله تعالى ، وتجرعا للغيظ مـع الساعات ، وتسلطا للهوى فى الهنات بعد الهنات)(١٦) ٠

ولعل أقسى ما يعبر به التوحيدى عن مرارته هو هـذه النصيحة عن الثورى عندما سـأله رجل النصيحة فأجابه : أنكر من تعرفه ، قال زدنى قل : لا مزيد(١٧) ٠

ولعل هذا الرأى يتفق مع ما انتهى اليه فى الاشارات من نظرته الى الناس على أنهم مضيعة للوقت ، وشغل عن الله ، ولكنه فى الاشارات يخالط رأيه شىء من التسامح الدينى ٠

وهو يذكر أيضا عن سؤال وجه لرجل عن معنى الصـداقة فأجاب (لفظ بلا معنى)(١٨) ٠

والعسجدى كمـا يذكر التوحيدى كان يقـول كثيرا (الصـداقة مرفوضة ، والحفاظ معدوم ، والوفاء اسم لا حقيقة له ، والرعاية موقوفة على البذل ، والكرم قد مات والله يحيى الموتى)(١٩) ٠

---

(١٦) الصداقة والصديق : ص ١١ ٠
(١٧) الصداقة والصديق : ص ١١ ٠
(١٨) الصداقة والصديق : ص ٣٨ ٠
(١٩) الصداقة والصديق : ص ١٤ ٠

ففي الحقيقة لا صداقة ، ولا ألفة ، ولا أخوة ، ولا مودة ، ولا رعاية ، لأن كل هذا قد نبذ نبذا ، ورفض رفضا . والخلاصة أن الصداقة (وطئت بالأقدام ، ولويت دونها الشفاه ، وصرفت عنها الرغبات)(٢٠) . بل يصل الأمر الى أن يفقد الأمل في خير الناس ، ولذلك يذكر قول القائل (ان الناس قد مسخوا خنازير فاذا وجدت كلبا فتمسك به)(٢١) .

وهو يعبر عن مرارته من البشر ، وعن الأذى الناتج من الاتصال بالناس فيما يرويه عن أحد العلماء فقد كتب على بابه (جزى الله من لم نعرفه ولم يعرفنا خيرا ، فانا ما أتينا في نكبتنا هذه الا من المعارف)(٢٢) .

وهذا كله عنده أمر واقع . بل هو حق يقين لطول خبرته بالناس ، فالنتيجة اذن أن الصراخ (ممن يظن به أنه صديق ثم يخرج في مسك عدو قديم ، والتشكي منه مردود ، وليس الا الصبر ، والاغضاء ، ودفع الوقت ، وطرح الأذى عن الفكر)(٢٣) .

فهو يفرق بين التمني أو التصور ، وبين الواقع المعاش وحال الناس ، والتوحيدي يحزن لهذا الواقع ولكنه عاني منه ، فلا مناص من الاقرار بالحقيقة مهما صدمت أمانينا الشخصية ، ولذلك فهو يقص علينا هذه القصة فيقول) ولما غنى علوية المأمون قول الشاعر :

واني لمشتاق الى ظل صاحب
يرق ويصفو ان كدرت عليه

---

(٢٠) الصداقة والصديق : ص ٦٠ .
(٢١) الصداقة والصديق : ص ٣٣ .
(٢٢) الصداقة والصديق ، ص ٦٠ .
(٢٣) الصداقة والصديق ، ص ٥٨ .

عذيرى من الانســـان لا ان جفــوته
صفا لى ، ولا ان صرت طوع يديه

استعاده المـأمون مرات ثم قال : هات يا علوية هذا الصاحب وخـذ الخلافة ، فقد صرنا - ولله الحمد - نرضى اليوم من الصاحب والجار والعامل والتابع والمتبوع ، أن يكون فضـلهم غافرا لنقصـهم ، وخيرهم زائدا عـلى شرهم ، وعدلهم أرجح من ظلمهم ، وانهم لم يبذلوا الخير كله ، لم يستقصوا الشر كله • بل قد رضـينا بدون هذا ، وهـو أن نهب خـيرهم لشرهم ، واحسانهم لاساءتهم ، وعدلهم لجورهم فلا نفرح بهـذا ، ولا نحزن لذاك ، ونخرج بعد التى واللتيا بالكفاف والعفاف)(٢٤) •

وهو يمضى فى تأكيده على عدم جدوى البحث عن صديق ، وهو بعد أن يذكر أبياتا كثيرة من الشـعر فى نفس المعنى يعلق قائلا : (والذين ضجوا من خوانهم الذين وثقوا بهم فخانوهم وبكوا بالدموع الغزيرة عـلى ما فاتهم منهم ، وسـاءت ظنونهم بغـيرهم فكثير مثير لا يحصيهم الا الله تعـالى)(٢٥) •

ويسأل مفكرنا السجستانى عن الفرق بين الصداقة والعلاقة ؟

والسجستانى يجعل الصداقة أذهب فى مسالك العقل ، وأدخل فى باب المروءة ، بينما ينظر الى معنى العلاقة على انها من قبل العشق والمحبة والكلف ، وهو يرى أن ذلك من أمراض النفس ، ولذلك فهو الى الشباب أقرب ، ومن أجل هذا احتاجوا الى الوعظ والارشاد ، وهنا ربما نجده وقد قصد بالعلاقة العشق والمحبة ، ولكن هذه النظرة ضيقة ، لأنه نظر اليهـا

---

(٢٤) الصداقة والصديق ، ص ٦٠ - ٦١ •
(٢٥) الصداقة والصديق : ص ١٢٤ •

من زاوية الشهوة أو اللذة فقط ، ومع ذلك فقد حقر هذا بلا مبرر ، وربما اتفق هـذا مـع نمط من الفهم الدينى ، لا يتعارض مـع التناول الأرسطى للمسألة ، فهذا هو النوع الأول الذى ذكرناه ٠

أما النوع الثانى وهو المنفعة ، فالتوحيدى يروى لنـا ان ابن عطاء سمع رجلا يقول انه فى طلب الصديق منذ أكثر من ثلاثين سنة ولم يجده ، فرد ابن عطاء : لعلك ، فى طلب صديق تأخذ منه شيئا ، لو طلبت صديقا تعطيه شيئا لوجدت(٢٦) ٠

وعن النوع الثالث عند أرسطو أو قريبا منه ، وهو الصداقة القائمة على الخير يذكر تعليق أبى سنان على ما مر بقوله (هذا كلام ظالم ، الصـديق لا يراد ليؤخذ منه شىء ، أو ليعطى شـيئا ، ولكن ليسكن اليـه ، ويعتمد عليه ، ويستأنس به ويستفاد منه ، ويستشار فى الملم ، وينهض فى المهم ، يتزين به اذا حضر ، ويتشوق اليه اذا سفر ، والأخذ والعطاء فى عرض ذلك جاريان على مذهب الجود ، والكرم بلا حسد ، ولا نكد ، ولا صدد ، ولا حدد ، ولا تلوم ، ولا تلاوم ، ولا كلوح ، ولا فتوح ، ولا تعريض بنكير ولا نـكاية بتغيير)(٢٧) ٠

ولا غرابه فى انه يرد تعريف أرسـطو للصديق بعد ذلك مباشرة بقوله انه انسـان هو أنت الا انه بالشخص غيرك(٢٨) ٠ فهذا التعريف الأرسـطى الذى يجعل الصديق الأنا الآخر أو alter ego (٢٩) فالتوحيـدى يتشوق الى الصديق والى الصـداقة ، ولكن الأمنية شىء يختلف عن الواقع ٠ ولعله يؤكد

---

(٢٦) الصداقة والصديق ، ص ٦٥ ٠

(٢٧) الصداقة والصديق ، ص ٦٥ – ٦٦ ٠

(٢٨) الصداقة والصديق ، ص ٦٦ ٠

(٢٩) معجم علم الأخلاق : اشراف ايغوركون ، ترجمة : توفيق سلوم ٠

رأى أفلاطون فى أهمية الصــداقة لبناء المدنية والمجتمع ، وكذلك فهو يرفض وصــية الثورى للقربانى محمد بن يوسف حيث طلب منه أن يوصــيه عن السـفر فقال (ان قدرت أن تنــكر كل من تعرف فأفعل ، وان استطعت أن تستفيد مائة أخ حتى اذا خلصوا لك ، تســقط منهم تسعة وتسعين ، وتكون فى الواحد شــاكا فافعل)(٣٠) ٠

وهو يرى ان الثورى قد تشــدد فيما قال ، وذلــك لان الانســان لا يستطيع أن يعيش وحــده ، فضرورات الحيــاة والمعيشــة تقتضى معاشرة الناس ، وبهذه المعاشرة يكون البعض له عــدوا ، والبعض صــديقا ، والبعض منافقا ٠ (ثم بالضرورة يجب أن يقابل كل واحد منهم بما يكون له من دين أو عقل أو فتوة أو نجدة ، ويستفيد من ذلك كله ما يكون خاصا به ، وعائدا بحسن العقبى عليه ، اما فى العاجل ، واما فى الآجل ، ولعزة الحال ، فى وجدان الصديق ، وتعذر السلامة على القريب والبعيد)(٣١) ٠

فهذا هو الواقع الذى يقرره ، اما البحث عن الصــداقة بالمعنى المثالى ، أو الصــداقة التى تقوم على الخير ، والتى تكون بين الحــكماء فهى غير ممكنة ، ولكن الصداقة بالمعنى الواقعى الذى يعبر عنه الدكتور زيعور بقوله (الصديق بالمعنى القريب من الواقعية ، وفى حقلنا التاريخى العلائقى الراهن هو ذلك الشخص الذى نفضــله على غيره فى حياتنا العامة ، وذلك اننا نتفق واياه فى كثير من المواقف ، ووجهــات النظر ، ونتبادل معه المحبــة والاحترام ونتلاءم معه)(٣٢) ، فهو ممكن الى حد ٠

وقد أخذ موضوع الصــداقة اهتمامه ، مما يعكس رغبة حقيقية فى

---

(٣٠) الصداقة والصديق : ص ١٣٠ ٠
(٣١) الصداقة والصديق : ص ١٣١ ٠
(٣٢) الموسوعة الفلسفية العربية ، مادة صداقة ، ص ٥٣١ ٠

ذلك . واحتاط فى نفس الوقت ، وعنده انه (ما من أحد الا وله فى هذا الفن حصة ، لانه لا يخلو أحد من جار أو معامل أو حميم أو صاحب أو رفيق أو سكن أو حبيب أو صديق أو أليف أو قريب أو بعيد أو ولى أو خليط ، كما لا يخلو أيضا من عدو كاشح أو مداج أو مكاشف أو حاسد أو شامت أو منافق أو مؤيد أو منابذ أو معاند أو مزل أو مضل أو مغل ، وقد قال الأوائل : الانسان (مدنى بالطبع) وبيان هذا أنه لا بد له من الاعانة والاستعانة لأنه لا يكمل وحده لجميع مصالحه ، ولا يستقل بجميع حوائجه وهذا ظاهر)(٣٣) .

ويترتب على هذا أن تقوم علاقات بين الناس مختلفة من التعامل ، والمخالطة ، والمعاشرة ، والمجاورة ، ويستقصى التوحيدى فى رسالته الآراء المختلفة حول الموضوع . ولكن منذ البداية يؤكد رأيه فى أن لا صديق ولا شبيهه ، وقد جاءت الرسالة شاملة للموضوع والآراء المختلفة حوله .

والتوحيدى نفسه يشير لذلك فى قوله (قد أتت هذه الرسالة على حديث الصداقة والصديق ، وما يتصل بالوفاق والخلاف والهجر والصلة والعتب والرضا ... الخ)(٣٤) .

ولكنه يعتذر بحالة الذى حال بينه وبين عرض الرسالة فى وجهها الأمثل الذى يريده فيقول (ولو أمكن لكان تاليف ذلك كله أتم مما هو عليه ، وأجرى الى الغاية فى ضم الشىء الى شكله وصبه على قالبه فكانت رفقته أبين ، ورفيقه أحسن ، ولكن العذر تقدم)(٣٥) .

---

(٣٣) الصداقة والصديق : ص ٢٠٢ .

(٣٤) الصداقة والصديق : ص ٢٠١ .

(٣٥) الصداقة والصديق : ص ٢٠١ .

والواقع أن أصالة التوحيدى واضحة فى الرسالة وفى ثنايا ما يعرض من آراء مختلفة ، ولا يصعب على الدارس أن يكتشف موقفه ، ولذلك فوصف الكتاب بأنه (غير مبوب ، أكثره نقل عن الغير ، شعرهم ونثرهم وأحاديثهم وأخبارهم ، ولهذا تتوارى فيه أصالة المؤلف)(٣٦) : هو حكم فيه اجحاف بحق الكتاب ، فالكتاب أبرز الكتب فى هذا المضمار ، وهى تركز على أخذ الصديق على أنه (هو أنت الا أنه بالشخص غيرك(٣٧) وأصالة الرجل واضحة فاهتمامه بالصداقة والصديق بالغ ، فهو يحن بطبعه واهتمامه الى الصديق(٣٨) ، أو أن رغبته فى التواصل مع الآخر كانت ملحة ، وقد فطن الدكتور الكيلانى لذلك فقال (أبو حيان رجل عاطفى ذو حساسية تكاد تكون مرضية ، طلعة همه الاتصال بالناس ومشاركتهم عاطفيا وفكريا)(٣٩) .

ويؤكد رأيه بالاشارة الى علاقة التوحيدى بالتصوف واعتناقه له فى مستهل شبابه ، وذلك لأن التصوف عند الدكتور (لا يعدو كونه نزعة وجدانية تبنى العلاقات على الروحانيات لا الماديات ، وتقوى الصفاء النفسى، والتجرد المادى والخلقى ، فى اطار المثالية والنزعة الاخوانية اللطيفة)(٤٠) .

وقد عرض الدكتور الكيلانى للشروط التى يراها التوحيدى ضرورية لقيام الصداقة فى الآتى :

١ ـ ان الصداقة الحقيقية تقتضى المماثلة فى الارادات أو الاختيارات والشهوات والطلبات وهذه المماثلة ثمرة ارتباط روحى غير محدد بزمان أو مكان ، وهذا ما يشبه اتحاد الذاتية عند الصوفيين .

---

(٣٦) يوسف الشارونى : دراسات فى الحب ، ص ١١٤ .

(٣٧) على زيعور : الموسوعة الفلسفية العربية ، اشراف معن زيادة ، ص ٥٢٩ .

(٣٨) ابراهيم الكيلانى : مقدمة الصداقة والصديق ، ص ط .

(٣٩) ابراهيم الكيلانى : مقدمة الصداقة والصديق ، ص ط .

(٤٠) ابراهيم الكيلانى : مقدمة الصداقة والصديق ، ص ط .

٢ - ان اختلاف المشاغل الذهنية والعقلية والدينية والمهنية تحول دون نشوء الصداقة ، وهذا الاختلاف سطحى لا علاقة له بجوهر الصداقة فهو (خلاف الشكل للشكل لا خلاف الضد للضد فقد جمعت الصديقين المشاكلة على العلم وفرقهما الاختلاف)(٤١) .

٣ - ان الصداقة اذا توافرت لها بيئة خصبة وتربة ملائمة علت فوق المادة واكتسبت مع الزمن صفاء روحانيا وانسجاما عما مصدر فرح وبهجة وغبطة فى حياة الصديقين(٤٢) .

ثم يعلق الدكتور (وتلك هى خلاصة أفكار التوحيدى فى موضوع الصداقة ولعل عبارة (كأنى هو أنا) وعبارة (الصديق أنت الا أنه بالشخص غيرك) يحددان النظرة المثالية للصداقة عند التوحيدى وأمثاله من مفكرى وعلماء القرن الرابع الهجرى)(٤٣) .

---

(٤١) ابراهيم الكيلانى : المرجع السابق ، ص ق .
(٤٢) ابراهيم الكيلانى : المرجع السابق ، ص ق .
(٤٣) ابراهيم الكيلانى : المرجع السابق ، ص ى .

الفصل التاسع

فلسفة أبي حيان التوحيدى السياسية

- الأرستقراطية الفكرية والأرستقراطية الاجتماعية ٠
- رأى التوحيدى فى موضوع الخلافة ٠
- مشورة التوحيدى السياسية للوزير ـ وتصوره لعلاقة الحاكم بالرعية ٠
- ادانة الطغيان والظلم ٠
- أخلاق الحاكم والوزير ـ وصفاتهما ٠
- الحاكم الفيلسوف والحاكم النبى ٠
- ضرورة النقد السياسى ٠
- فى المسألة العرقية ـ رأيه فى العرب ـ والمفاضلة بين الأمم ٠
- رأى التوحيدى فى المصريين ٠
- نقد ٠

فلسفة أبي حيـان التوحيـدى السياسية

اهتم التوحيـدى بالسياسة كما اهتم بالأخلاق ، واهتم بأخلاق الحاكم الواجب توافرها فيه ، وكذلك علاقة الحـاكم بالرعية وضوابطها ، وتحدث في الشـورى والديمقراطية ، وأشـار الى ضرورة دراسة التاريخ والنظر فيه ، والاستفادة منه ، وأخذ العبرة ، وتحدث أيضا عن طبقات الناس الاقتصادية • ولكن اهتمامه الأكبر كان منصـبا حول أخلاق الحـاكم أو المسئول ، وأثر التربية والنشـأة عليه ، وبين بما لا يدع مجالا للشك أهمية النقـد • حتى الثلب ، وبين شرعية ذلك من الكتاب ، والسنة ، والعادة ، وآراء الحـكماء فلم يجعل حياة الحـاكم خاصة به ، بل هى ملك للناس •

وقد تحدث عن الخلافة ، وكيف وصلت الى بنى أمية ، وأبدى رأيه فى السبب فى ذلك ومسـئولية من هى ؟ كما تحدث عن أثر الخلاف السياسى والعقائدى فى الأمة •

والاسـلام قد اهتم بالدين والدولة ، ولم يفصل السياسة عن الدين (ولم يأخذ بما أخذت به العصور الوسطى المسيحية من التفرقة بين السلطة الكنسية ، وسلطة البابا أو سلطة الصليب والسيف)[١] • وكان من أبرز من اهتم بفلسفة السياسة فى الاسـلام • الفارابى ، والماوردى ، والامام الغزالى ، والامام ابن تيمية ، وابن خلدون[٢] • الا ان اهتمام التوحيـدى

---

(١) أميرة مطر : فى فلسفة السياسة ، ص ٥٧ •

(٢) حورية توفيق مجاهد : الفكر السياسى من أفلاطون الى محمد عبده ، الباب الثالث ، ص ١٥٩ ـ ٢٩٧ • وانظر : حامد طاهر ، مدخل لدراسة الفلسفة الاسلامية ، ص ٣٦ ، حيث يلاحظ قلة الكتابات فى هذا المجال ويرى أن هذه الآلة ذاتها فى حاجة لتفسير ويدعو المفكرين لاستكمال النقص فى مجال الفلسفة السياسية •

بموضوع السياسة جاء متفرقا فى كتبه المختلفة ، ففى (مثالب الوزيرين) نجد فى حديثه تصورا عاما للسلبيات التى يمكن أن توجد فى الحاكم ، وكذلك يتحدث عن الايجابيات المطلوب وجودها فيه ، كما يؤكد ان النقد حق للرعية ٠

ومن هنا أن لم يكن التوحيدى قد تناول هذا الموضوع بالشكل التقليدى أو العرض النمطى ، والمنهجى ، فلم يفرد بحثا فى موضوع الامامة مثلا ، ولمن تكون ؟ الخ ، الا أنه قد مس الموضوع مسا ، ثم ذكر رؤيته الخاصة كما سيظهر فى هذا الفصل ٠

كما يمكن أن نضيف بعض كتاباته من جهة ثانية الى بعض الكتب التى تحدثت عن أخلاق الملوك ككتاب أخلاق الملوك المنسوب الى الجاحظ ، وسراج الملوك لأبى بكر الطرطوشى وغير هذا من الكتب العديدة التى تدور فى هذا الفلك من السلوك العملى للملوك والأمراء والوزراء(٣) ٠

---

(٣) أميرة مطر : المرجع السابق ، ص ٥٨ ٠

الارستقراطية(٤) الفكرية والارستقراطية الاجتماعية :

كان لموقف التوحيدى من رفض الكتابة للعامة ، ما ألصق به القول بالارستقراطية الفكرية كما مر ، ولكن يجب أن نفرق بين الارستقراطية الفكرية بمعنى محدود ، وهو التميز الفكرى لفئة من العلماء والمثقفين الجادين ، وبين الارستقراطية بمعناها الطبقى الاجتماعى . فبالمعنى الأول كان التوحيدى استقراطيا فكريا ، مع انه قد بسط الفلسفة ، وقدم مسائلها فى أسلوب سهل ، وجعل من التساؤل الفلسفى أمرا متداولا فى شتى كتبه .

وقد ورد رأى التوحيدى فى الكتابة للعامة ردا على اقتراح ابن سعدان له بذلك حيث قال تعقيبا على كلام التوحيدى فى القضاء والقدر (هذا فن حسن ، وأظنك لو تصديت للقصص ، والكلام على الجميع لكان لك حظ وافر من السامعين العاملين والخاضعين والمحافظين)(٥) .

وكان رد التوحيدى (أن التصدى للعامة خلوقة ، وطلب الرفعة بينهم ضعة ، والتشبه بهم نقيصة ، وما تعرض لهم أحد الا أعطاهم من نفسه وعلمه وعقله ولوثته ونفاقه وريائه أكثر مما يأخذ منهم من اجلالهم وقبولهم وعطائهم وبذلهم)(٦) .

وواضح من كلام التوحيدى رفضه الكتابة للعامة أو الكلام لهم

---

(٤) الارستقراطية Aristocracy فى الأصل كلمة مشتقة من لفظتين يونانيتين ، معناهما (حكم الأفضل) والمعنى المألوف لهذه الكلمة هو (الحكومة السياسية التى تتولى الحكم فيها طبقة اجتماعية قوامها النبلاء وأصحاب الامتيازات الخاصة كالمال والجاه والمراكز الاجتماعية والحكومية التى يتوارثونها أبا عن جد . أما الاصطلاح الثورى فقد أعطى معنى خاصا لهذه الكلمة فأصبحت تتناول (فئة من المجتمع تتميز عن غيرها بما ورثته من جاه ومال ، وأصبح أعضاؤها من جراء ذلك فى عداد المضطهدين وأعداء الشعوب) ، د. سموحى فوق العادة — موجز المذاهب السياسية ، ص ٨ — ٩ .

(٥) الامتاع والمؤانسة : جـ ١ ص ٢٢٥ .

(٦) الامتاع والمؤانسة : جـ ١ ص ٢٢٥ .

لما يقتضيه ذلك من بعد عن الموضوعية ، يضطر اليها من يخاطب العامة حتى يرضيهم ، ويظهر حرصه على صدقه الفكرى ، وهو يشرح موقفه ويحاول أن يؤيده بحجة كعادته ، فيقول بأسلوبه المنطقى :

(وليس يقف على القاضى الا أحد ثلاثة : اما رجل أبله فهو لا يدرى ما يخرج من أم دماغه . واما رجل عاقل فهو يزدريه لتعرضه لجهل الجهال ، واما له نسبة الى الخاصة من وجهه والى العامة من وجه ، فهو يتذبذب عليه من الانكار الجالب للهجر والاعتراف الجالب للوصـل ، فالقاص حينئذ ينظر الى تفريغ الزمان لمداراة هذه الطوائف ، وحينئذ ينسلخ من مهماته النفسية ، ولذاته العقليـة ، وينقطع عن الازدياد من الحـكمة بمجالسة أهل الحـكمة ، اما مقتبسـا منهم ، واما قابسا لهم ، وعلى ذلك فما رأيت من انتصب للناس قد ملك الا درهما والا دينارا أو ثوبا ، ومناصبة شديدة لمماثليه وعداته)*.

وموقف التوحيـدى قد يبدو فيه تخل عن مسـئولية الكاتب ـ بلغة عصرنا ـ تجاه الجماهير ، اذ ما معنى الوعى ؟ وما قيمته اذا لم يكن موجها نحو تنمية المجتمع والرقى بالعامة والخاصة على السـواء الى درجة أعلى فى الفهم والوضوح فى الرؤية ، وقدرة أكبر على ادراك الحقيقة ، والتعامل معها بوصفها غاية للوجود البشرى . ولكن هل تكون هذه اللغة غريبة على العصر الذى عاشه التوحيـدى حتى يبدو النظر الى موقفه من هذه الزاوية تجنيا فى الحـكم عليه ، وأيا كان الأمر ، فقد أدرك التوحيـدى بعدا آخر فى مهمته ككاتب وانسان ، لم يتخل عنه ، وذلك هو البعد السياسى أو الدور السياسى، وقد لعبه فى مجال دفاعه عن العامة كما هو واضح فى كتاباته ، كما ان موقفه من أصحاب السـلطان لم يكن موقفا مهادنا أو متخاذلا ومؤيدا للاستقراطية بالمعنى الطبقى الذى يتيح لطبقة الحـكم والامتيازات بالميراث والمـال .. الخ .

---

* انظر : المرجع السابق جـ ١ ص ٢٢٥ .

ولم يكن موقفه مجرد طلب للعطاء أو تجنب للحرمان وان صرح فى بعض المواضع بذلك كقوله (حرمان المؤمل من الرئيس ككفران النعمة من التابع)(٧) ٠

وقد استغرق هذا الموضوع من التوحيدى الكثير من المناقشة فهو يذكر ما قيل للحاتمى (انما تحرم لأنك تشتم) فيجيب الحاتمى كما يروى (وانما أشتم لانى أحرم)(٨) ٠ الخ ، ما نجده حول هذا فى كتبه ، ولكن يجب أن نلاحظ ذلك فى ضوء العصر وعلاقة الكاتب بأهل الحكم والرياسة فيه ، واعتماده فى الغالب عليهم(٩) ، فهذا لا ينفى اصالة الاتجاه السياسى عند مفكرنا ٠

فتعالى التوحيدى ـ ان صح التعبير ـ فى ارستقراطيته الفكرية ليس تعاليا مذموما ، اذ لا يقصد احتقار العامة ، لانه ليس تعاميا طبقيا ، كما يمثله توافه الأغنياء والطبقات الاقتصادية العليا ، أو بعض وجهاء المجتمع كما يطلق عليهم ، ولكنه تعال على فجاجة الحياة اليومية وسوقية الحديث اليومى العابر ، وخاصة اننا رأينا التوحيدى وهو أميل ما يكون الى الصوفية ، وهم من هم فى الزهد والفقر ، ولكنه هنا ينطلق من بعد فكرى مكان سخافة الحديث اليومى ، وهدف نبيل نحو تهذيب النفس ، وطلب الصفاء ، وصحبة تثرى تجربته فى الحياة وتعمق احساسه بمضامين الوجود الانسانى ، وليس مجرد صحبة فرضتها ظروف ، وذلك لأن جانبا كبيرا من الاختيار والرضى أيضا قائم فى صحبته هذه ٠

---

(٧) مثالب الوزيرين : ص ١٥ ٠

(٨) مثالب الوزيرين : ص ١٦ ٠

(٩) راجع الفصل الأول من الباب الأول من هذا الكتاب ، ص ٦٠

ومفكرنا كما مر لم يحترم سلطانا قط لسلطانه أو نفوذه وان بدا متذللا أحيانا ، فى حالات ضعف انسانى قد تصل الى حد أن يبدو لنا فى صورة مأساوية ، الا انه سرعان ما كانت تظهر ثوريته ، ويظهر اباؤه ، ورفضه لتعالى الحكام ، وبالتالى يكون الحكم على التوحيدى بأنه نمط للمثقف غير الثورى كما أشار الدكتور زكى نجيب محمود(١٠) . حكما غير منصف على أقل تقدير ، وقد قدم الدكتور مفهوم المثقف الثورى ، فأشار الى تعليق لمحمد اقبال على رحلة الاسراء والمعراج ، وعودة النبى منها ، وذلك لأن أحد الأولياء قال : (قسما بربى لو بلغت هذا لما عدت أبدا) ومن هذا يظهر الفرق بين من يرى الحق فيكتفى بذلك ، ومن يرى الحق فيعود الى دنيا الواقع ، ويحاول أن يغيره بنفسه ، أى انه يحول فكره الى أداة للتغيير ، وهو يريد بذلك أن يتوسع لتطبيق هذا الفارق بين النبى والولى الذى يقيمه اقبال ، ليطبقه فى مجال أوسع ليفرق بين المثقف الثورى ، والمثقف وكفى ، الذى ينعم بفكره ويعيش ، فالأول أشبه بالولى فى هذا المقام، اذ يرى الحق فيكتفى بأن ينعم هو بهذه الرؤية ، والمثقف الثورى أشبه فى موقفه بالنبى الذى لا يكتفى برؤية الحق ، بل هو يحاول أن يغير من دنيا الواقع(١١) .

ثم يعود الدكتور بعد ذلك لتحديد معنى الألفاظ ، فماذا نعنى بالتغير ، اذ التغير يمكن أن يكون الى الوراء ويمكن أن يكون للأمام ، ولكن ما المقصود أيضا بالوراء وما المقصود بالأمام . وفى هذا يحدد المقصود بمسار التاريخ (فلو وقعنا فى مسار التاريخ على خصائص بعينها كان تأييدها وتعميقها

---

(١٠) زكى نجيب محمود : فى حياتنا العقلية ، دار الشروق ، ص ١٥٠ . وانظر أيضا مجلة الفكر المعاصر ، العدد (٢٠) ، أكتوبر ١٩٦٦ ، ص ٦ - ١٥ .

(١١) زكى نجيب محمود ، المرجع السابق ، ص ١٤٤ .

دفعا بالحياة الى الأمام وتعويقها دفعا بالحياة الى الوراء ، ويخيل الى كذلك انه ثمة طائفة من ملامح لا اختلاف عليها هى التى يجاهد التاريخ فى تحقيقها ، كالحرية لأكبر عدد من ممكن من الناس ، والعلم لأكبر عدد ممكن من الناس وهكذا ، لقد كان هنالك حرية دائما لكن الفرق هو فى عدد من يتمتعون بها ، وقد كان هناك علم دائما ، ولكن الفرق هنا أيضا هو فى عدد من يباح لهم تحصيله ، والتاريخ سائر نحو توسيع الرقعة من فرد واحد الى قلة الى كثرة)(١٢) .

وعلى هذا الأساس يحدد مفهوم المثقف الثورى ومثاله الذى ساقه الدكتور هو سقراط ، اذ لم يكتف بأن يرى ان للحق والباطل أو للأشياء معايير ، بل راح يعلمها للناس حتى اصطدم بالمجتمع أو بالسائد ، وشرب السم ، وكذلك أفلاطون فى محاولته تطبيق فكره فى دولة الملك ديوسيوس الشاب ، والغزالى فى كتابه الأحياء ، ويحمل ذلك فى قوله (ان التفرقة بين المثقف والمثقف الثورى هى نفسها التفرقة بين العلم للعلم والعلم للمجتمع)(١٣) .

والخلاصة (ان المثقف لا يتم تكوينه الا بأن يكون مثقفا يستخدم ثقافته فى حياته ، على ان أصحاب الثقافة يعودون بعد ذلك فيتفاوتون فمنهم من يقصر استخدام ثقافته على حياته الخاصة ، ومنهم من يتأرق كأنه يرقد على شوك ، ما لم يستخدم تلك الثقافة فى رقعة أوسع من حياته الخاصة ، رقعة قد تمتد حتى تشمل الوطن ، وقد تمعن فى الامتداد لتشمل الانسانية كلها ، فعندئذ يكون مثل هذا الرجل أجدر الناس بصفة (المثقف

---

(١٢) زكى نجيب محمود : المرجع السابق ، ص ١٤٥ — ١٤٦ .

(١٣) زكى نجيب محمود : المرجع السابق ، ص ١٥٣ .

الثوري)(١٤) • وبناء على ذلك التحديد لمفهوم المثقف يرى أنه (لا الجاحظ ولا أبو حيان كان ثوريا في ثقافته ، لانك تقرأ لهما فتزداد (علما) لكنك لا تدرى كيف تغير من أوضاع حياته وفق هذه الزيادة العلمية)(١٥) •

والحقيقة التى تعكسها كتب التوحيدى غير هذا ، فلو أخذنا المفهوم نفسه الذى طرحه الدكتور زكى – اذ يمكن أن يكون هناك أكثر من مفهوم للمثقف الثورى ـ لكان التوحيدى مفكرا ثوريا ، ويظهر ذلك مما مر فى الفصول السابقة وما سيأتى فى الكلام عن فلسفة السياسة عنده •

---

(١٤) المرجع السابق : ص ١٥٣ •
(١٥) المرجع السابق : ص ١٥٠ •

رأى التوحيدى فى موضوع الخلافة :

تناول التوحيدى موضوع الخلافة تاريخيا ، ومن هذه الاطلالة التاريخيه يناقش أبعاد القضية ، وهو يبدأ مناقشته بالاجابة على سؤال وجهه له الوزير ابن سعدان ، حول السبب فى تطاول الأمويين على الخلافة • اذ سأله الوزير (كيف تطاول هؤلاء القوم الى هذا الأمر مع بعدهم من رحم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، وقرب بنى هاشم منه ؟ وكيف حدثتهم أنفسهم بذلك ؟ ان عجبى من هذا لا ينقضى ، أين بنو أمية ، وبنو مروان ، من هذا الحديث ، مع أحوالهم المشهورة فى الدين والدنيا)(١٦) •

ولعل أوضح وأجرأ ما فى رد التوحيدى وشرحه لهذا تاريخيا ، هو ان اجاباته قد تضمنت لونا من اللوم ، أو قدرا من توجيه المسئولية الى الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم ، وذلك لتمكينه لكثير من الأمويين قبل وفاته ، وكذلك نقده للعباس وعلى رضى الله عنهما لخلافهما الذى فتح الباب للخلاف وما جره ذلك ، ويرى التوحيدى انه بناء على ما تقدم قامت الفرق الاسلامية ، التى هى فتن وانقسامات جاءت بلا مبرر فضرت ولم تنفع ، حتى لم تقم للدين القائمة ، ولو بعد انتهاء الأمويين ، اذ دخل العجم ونفذوا الى الحكم •

فالتوحيدى يرتب على المقدمات نتائجها ، ولذلك فهو يرى ان العجب يزول اذا حقق النظر ، واستشف الأصل ، وذلك لأن (أعجاز الأمور تالية لصدورها ، والأسافل تالية لأعاليها ، ولا يزال الأمر خافيا حتى ينكشف

---

(١٦) الامتاع والمؤانسة : جـ ٢ ، ص ٧٣ •

سببه فيزول التعجب منه ، انما بعد هذا على كثير من الناس لأنهم لم يعنوا به، وبتعرف أوائله والبحث عن غوامضه ، ووضعه فى مواضعه ، وذهبوا مذهب التعصب)(١٧) .

والتوحيدى يتبع الأحداث التاريخية ليرى كيف سارت الأمور ، التى أدت الى ما كان من تمكن الأمويين من الأمر فيقول : (لا خلاف بين الرواة وأصحاب التاريخ ان النبى صلى الله عليه وسلم توفى وعتاب بن أسيد على مكة ، وخالد بن سعيد على صنعاء ، وأبو سفيان بن حرب على نجران ، وأبان بن سعيد بن العاصى على البحرين ، وسعيد بن القشب الأزدى حليف بنى أمية على جرش ونحوها ، والمهاجر بن أبى أمية المخزومى على كندة والصدف ، وعمرو بن العاص على عمان ، وعثمان بن عفان على الطائف ، فاذا كان النبى صلى الله عليه وسلم أسس هذا الأساس وأظهر أمرهم لجميع الناس ، كيف لا يقوى ظنهم ولا ينبسط رجاؤهم ولا يمتد فى الولاية أملهم ، وفى مقابلة هذا ، كيف لا يضعف طمع بنى هاشم ، ولا ينقبض رجاؤهم ولا يقصر أملهم ؟ وهى الدنيا ، والدين عارض فيها ، والعاجلة محبوبة ، وهذا ما أشبهه حدد أنيابهم ، وفتح أبوابهم ، وأترع كأسهم ، وفتل أمراسهم ، ودلائل الأمور تسبق ، وتباشير الخير تعرف)(١٨) . وهو يرى أن أبا سفيان قد وقف على قبر حمزة بن عبد المطلب وهو يقول (رحمك الله يا أبا عمارة ، لقد قاتلتنا على أمر صار الينا)(١٩) .

ويقول : لو احتج شخص بأن الأمر قد عاد مرة أخرى الى آل النبى صلى الله عليه وسلم فجوابه عليه (صدقت ، ولكن لما ضعف الدين وتخلخل

---

(١٧) الامتاع والمؤانسة : جـ ٢ ، ص ٧٣ .
(١٨) الامتاع والمؤانسة : ص ٧٣ ـ ٧٤ .
(١٩) الامتاع والمؤانسة : جـ ٢ ، ص ٧٥ .

ركنه وتداوله الناس بالغلبة والقهر ، فتطاول له ناس من آل الرسول صلى الله عليه وسلم بالعجم وبقوتهم ونهضتهم وعادتهم فى مساورة الملوك وازالة الدول ، وتناول العز كيف كان ، وما وصل الى أهل العدالة والطهارة والزهد والعبادة والورع والأمانة ، آلا ترى ان الحال استحالت عجما كسروية وقيصرية ، فأين هذا من حديث النبوة الناطقة والامامة الصادقة)(٢٠) ٠

وهكذا يدين مفكرنا تدخل العناصر الأجنبية ، والاستعانة بها حيث تدخل الفرس والأتراك بعد الذين استعان بهم المعتصم ، مع انه كان يعيش فى ظل الدولة العباسية ، وهو يعيب أيضا شيوع عرف وعادات العجم حتى وصل الأمر أحيانا أن قدموه على السنة التى هى ثمرة النبوة(٢١) ٠

وكان نتيجة هذا كله (هذه الفتن والمذاهب ، والتعصب والافراط وما تفاقم منها زاد ونما وعلا وضاقت الحيل عن تداركه واصلاحه ، وصارت العامة مع جهلها ، تجد قوة من خاصتها مع علمها ، فسالت الدماء ، واستبيح الحريم ، وشنت الغارات ، وخربت الديارات ، وكثر الجدال ، وطال القيل والقال ، وفشا الكذب والمحال ، وأصبح طالب الحق حيران ، ومحب السلامة مقصودا بكل لسان وسنان ، وصار الناس أحزابا فى النحل والأديان ٠ فهذا نصيرى وهذا أشجعى ٠٠٠ ومن لا يحصى عددها الا الله الذى لا يعجزه شىء ، لا جرم شمت اليهود والنصارى والمجوس بالمسلمين ، وعابوا وتكلموا ، ووجدوا آجرا وجصا فبنوا)(٢٢) ٠

والواقع اننا لا نستطيع أن نتبين رأى التوحيدى فى موضوع الامامة ،

---

(٢٠) الامتاع والمؤانسة : جـ ٢ ، ص ٧٦ ٠
(٢١) الامتاع والمؤانسة : جـ ٢ ، ص ٧٦ ٠
(٢٢) الامتاع والمؤانسة : جـ ٢ ، ص ٧٧ - ٧٨ ٠

فلم يظهر من كلامه السابق حول الخلافة انه يذهب الى القول بأن الامامة بالاتفاق أو الاختيار كموقف الخوارج والمرجئة والمعتزلة وأهل السنة ، أو هو ممن قالوا بالنص والتعيين كمذاهب الشيعة(٢٣) ، والى ما يتفرع عن ذلك من آراء ، وان كنا نلمح ميلا واضحا الى آل النبى • ويظهر انه لا يقصد نسل الامام على (والسيدة فاطمة) فقط ، ولكنه يشمل آل العباسى أيضا ، وهذا يفهم من قوله أن الأمر صار الى آل النبى كما مر •

والخلافة والفتن والشقاق ، كل هذا فى نظره من أسباب الفشل والضعف ، وعدم تميز الحق من الباطل حتى التبس الأمر على الجميع ، وبهذا الاختلاف الذى يسود تحدث الهزائم وبمثله (فتحت البلاد ، وملكت الحصون، وأزيلت النعم ، وأريقت الدماء ، وصكت المحارم ، وأبيدت الأمم)(٢٤) •

ويرى مفكرنا ان التزام الحق أنفع لصاحبه فى تناول هذه الموضوعات التاريخية ، اذ أن محاولة طمس الحقيقة لا بد أن تبوء بالفشل ، والحق لا بد أن يظهر ، ولكن أيضا وبنفس المقدار لا يجب اغفال عن النقص فكلاهما عيب فى صاحبه • يقول (فان العصبية فى الحق ربما خذلت صاحبها وأسلمته وأبدت عورته ، واجتلبت مساءته ، فكيف اذا كان فى الباطل • ونعوذ بالله أن نكون لفضل أمة من الأمم جاحدين ، كما نعوذ به أن نكون بنقص أمة من الأمم جاهلين ، فان جاحد الحق يدل من نفسه على مهانة وجاهل النقص يدل من نفسه على قصور)(٢٥) •

---

(٢٣) التفتازانى : المرجع السابق ، ص ٢٩ •
(٢٤) الامتاع والمؤانسة : جـ ٣ ، ص ١٥٢ •
(٢٥) الامتاع والمؤانسة : جـ ١ ص ٨٦ •

مشورة التوحيدى السياسية للوزير - وتصوره لعلاقة الحاكم بالرعية :

لقد اختار التوحيدى أن يلعب دوره السياسى ، ودوره فى التغيير لا عن طريق توجيه العامة ، ولكن عن طريق توجيه الحاكم ونصحه أحيانا باعطاء تصوره للعلاقة الصحيحة بين الحاكم والرعية ونتائجها السياسية المحمودة للطرفين ، أو عن طريق نقد لسلوك الحاكم وثلبه أو الاثنين معا . واذا كان فى هذا الموقف نوع من الأخذ باتجاه معتدل يريد الاصلاح ، واحداث نوع من التوفيق ، لا ثورة تحدث تغيرا كليا ، أو ربما قصد بهذا التغير احداث التوازن بالاحتكام الى الأيديولوجية التى تقوم عليها الدولة الاسلامية . وربما وجدنا فى هذا نوعا من السذاجة ، اذا اعتبرنا ان مصالح الحاكم وأصحاب النفوذ فى هذه الخلافة ، أو الملك لا يمكن المواءمة بينهما ، فهذه الخلافة وان كانت تبدو من حيث الاسم تقوم على أساس اسلامى وبالتالى ديموقراطى أو شورى ، فهى فى الحقيقة ملكية أو قريب منها منذ عهد معاوية ، واذا كان التوحيدى قد نادى أو أراد أن تستند الخلافة أو تقوم على أساس دينى فليس فى ذلك طبعا ما يفهم منه المنادات بالتيوقراطية Theocracy ، لان الاسلام ليس فيه هذا المفهوم ، وقد أكد التوحيدى مفهوم الشورى والديمقراطية Democracy بمفهومها الاسلامى . ولكن التوحيدى وقد أدرك الواقع السياسى لعصره كان يتعامل معه فى حدود الممكن المتاح أمامه ، لا المستحيل ، وهو ما سيمر علينا من ممارسته لدوره السياسى وتصريحه بمفاهيمه السياسية فيما سيأتى .

فى كتابه « الامتاع والمؤانسة » نجد مفكرنا وقد اتصل بالوزير ابن سعدان ونراه وهو يتناول معه موضوعات السياسة وغيرها ، وأول

ما يلفت النظر هو طريقة التوحيـدى فى مخاطبة الوزراء ، ومحاولة توجيههم أو ايصـال مفاهيمه اليهم بغية الاصـلاح • ولقد لجأ التوحيـدى الى أكثر من طريقة حتى يصـل فكره الى الوزير ، وهو على حـذر ، ولكنه مع ذلك نجح فى أن يكون عنيفا فى المواجهة مع ابن سـعدان ، أو فى الكتابة عن الصاحب، أو ابن العميد ، الى أبعد حدود العنف فى النقد ، والواقع أن هـذه الطبيعة فى التوحيـدى لم تكن مجرد عادة فى الشـتم أو الـذم ، ولكنها تعبير عن نزعة نقدية أصـيلة فى تكوينه الفـكرى ، ونزعة ثورية مكبوتة بفعل ظروف الحـكم فى عصره ، وقد مر أنه قد اضطر الى الاختفاء فترة طويلة ربما هربا من بطش من أصابهم بسـهامه ولكنه لم يكن يملك نفسـيا أن يكتم ما يراه حقا وصوابا ، حتى لو استطاع ذلك بعض الوقت ، فما تكاد تأتى مناسبة الا وينفجر سـاخطا ، متبرما ، فيما قد يبـدو أحيانا لأسـباب شخصـية محضة ، ولكنه يطالعنا بآرائه السياسية والاجتماعية وآرائه فى الشخصيات وسلوكها ومدى ملاءمته لوضعه الاجتماعى أو السياسى أو العلمى ، وكان هو هذا السبب الرئيسى لطلبه من أبى الوفاء المهندس أن يحفظ كتابه (الامتاع والمؤانسة) فيخاطبه قائلا (وأنا أسألك ثانية على طريق التوكيد كما سألتك على طريق الاقتراح أن تكون هـذه الرسالة مصـونة عن عيون الحاسـدين والعيابين ، بعيدة عن تناول أيدى المفسـدين المنافسين ، فليس كل قائل يسام ، ولا كل سامع ينصف)(٢٦) •

وقد طلب التوحيـدى من الوزير أن يأذن له فى كاف المخـاطبة وتاء المواجهة(٢٧) •

---

(٢٦) الامتاع والمؤانسة : المقدمة ، ص ع •

(٢٧) الامتاع والمؤانسة : حـ ١ ، ص ٢٠ •

ويطلب منه ابن سعدان أن ينقل اليه ما يقال عنه فى المجالس التى يحضرها التوحيدى ، فيتحدث بأسلوب تشويقى ومثير لحب الاستطلاع عند الوزير حتى يسأل أكثر وليقدم ما يريد له فى أمان فيقول (سمعت أشياء ، ولست أحب أن أسم نفسى بنقل الحديث واعادة الأحوال فأكون غامزا وساعيا ومفسدا) • وهنا يستدرج التوحيدى ابن سعدان حيث يقول له الوزير (معاذ الله من هذا ، انما تدل على رشد وخير ، وتضل عن غى وسوء ، وهذا يلزم كل من آثر الصلاح الخاص والعام لنفسه وللناس ، واعتقد الشفقة ، وحث على قبول النصيحة ، والنبى صلى الله عليه وسلم قد سمع مثل هذا وسأل عنه ، وكذلك الخلفاء بعده ، وكل أحد محتا الى معرفة الأحوال اذا رجع الى مرتبة عالية أو محطوطة)(٢٨) •

والواقع اننا بازاء فرضين : فاما أن يكون هذا ما حدث فعلا وكلام الوزير بالطبع من صياغة التوحيدى ، واما أن يكون الموضوع كله من خيال التوحيدى نفسه ، وفى الحالتين نلمح التأكيد على أهمية الرأى المعارض لصلاح الأمور ، ولمصلحة الرعية والحاكم نفسه ، وما ينقله بعد ذلك للوزير أقل ما يقال عنه انه قاس وعنيف ، وفى الغالب أن ما ينقله للوزير هو رأيه الشخصى نسبه الى غيره يقول (وجدت ابن برموية يذكر أشياء متعلقة بجانبك ، ويرى انها لو لم تكن لكان مجلسك أشرف ، ودولتك أعز ، وأيامك أدوم ، ووليمك أحمد ، وعدوك أكمد)(٢٩) •

ثم يواصل كلامه على لسان ابن برموية (وما أدرى كيف استكفى هذه الجماعة حوله ، وكيف يظاهر هو بها ، ويسكن اليها ؟ وما فيهم الا من

---

(٢٨) الامتاع والمؤانسة : جـ ١ ، ص ٤٢ ـ ٤٣ •

(٢٩) الامتاع والمؤانسة : جـ ١ ، ص ٤٣ •

ركده الرجس والافساد والأخذ بالمصانعة ، واغراء الأولياء بما يعود بالوبال على البرىء والسقيم ، وعلى الزكى والظنين ، هؤلاء سباع ضارية ، وكلاب عاوية ، وعقارب لساعة ، وأفاع نهاشة)(٣٠) ٠

واذا احتج بأنه لا بد له من جماعة يسألهم ويستشيرهم ويمارس بهم سلطانه ، ويسوق رده فى دحض هذه الحجة على لسان ابن برموية وهو ممن تآمروا على الايقاع بابن سعدان وقتله فيقول أنه (ان كان عارفا بهم ومستبطنا لأمرهم وخبيرا بشأنهم ، فلم سلطهم وبسطهم ، وحدد أنيابهم ، وقوى أسنانهم ، وفتح أشداقهم وطول أعناقهم ٠٠٠ هلا رتب كل واحد منهم فيما تظهر به كفايته ولا يرفعه الى ما يظن معه الظن الفاسد ٠٠٠ الخ)(٣١) ٠

---

(٣٠) الامتاع والمؤانسة : جـ ١ ، ص ٤٥ ٠
(٣١) الامتاع والمؤانسة : جـ ١ ، ص ٤٨ ٠

ادانة الطغيان والظلم :

وقد أدان التوحيدى الطغيان واعتبره باب الكفر الذى هو خسران العاجلة والآجلة(٣٢) . وهو يدين الظلم وقد ذاق مرارته ، وقد وجد أصحاب الفضل فى أشد الاحتياج ، بينما التوافه ينعمون فى الرفاهية ، فالاحساس بالظلم ، وسخافة الأوضاع الاجتماعية كلها تشكل عاملا هاما فى توجهات التوحيدى السياسية ، وقد صور استبداد الحاكم وغروره ، وغطرسته عندما يضيق بالرعية عندما تذكره ، وتذكر أحواله وتتبع أسراره ، حتى يغضب ويفكر فى أن يلجأ الى التنكيل ، ظنا منه ان فى ذلك هيبة له ولسلطانه ، فيحدثنا ان الوزير قد حدثه عن غضبه من العامة ، لخوضها فى سيرته وسلوكه فقد قال الوزير (قد والله ضاق صدرى بالغيظ لما يبلغنى عن العامة عن خوضها فى حديثنا وذكرها أمورنا ، وتتبعها لأسرارنا وتنقيرها عن مكنون أحوالنا ، ومكتوم شأننا ، وما أدرى ما أصنع بها ، وانى لأهم فى الوقت بعد الوقت بقطع ألسنة وأيد وأرجل ، وتنكيل شديد لعل ذلك يطرح الهيبة ويحسم المادة ، ويقطع هذه العادة ، لحاهم الله ، وما لهم لا يقبلون على شئونهم المهمة ، ومعايشهم النافعة ، وفرائضهم الواجبة ولم ينقبون عما ليس لهم ، ويرجفون بما لا يجدى عليهم ، ولو حققوا ما يقولون ما كان لهم فيه عائدة ولا فائدة ، وانى لأعجب من لهجهم وشغفهم بهذا الخلق حتى كأنه من الفرائض المحتومة ، والوظائف الملزومة ، وقد تكرر منا الزجر ، وشاع الوعيد ، وفشا الانكار بين الصغار والكبار)(٣٣) .

---

(٣٢) مثالب الوزيرين : ص ٢٤١ .

(٣٣) الامتاع والمؤانسة : جـ ٣ ، ص ٨٥ - ٨٦ .

في النص السابق نرى عرضا لوجهة نظر الوزير وتصوره لحق الرعية ، وحقوق الحكام :

١ - الوزير يرفض تدخل الرعية في خصوصيات الحاكم وسلوكه ٠(تأمل)

٢ - ان ليس من شأن الرعية أن تراقب أو تنقد ، ولكن عليهم الاهتمام بأمورهم ومعايشهم وفرائضهم الواجبة ٠ (تأمل)

٣ - أن من حق الحاكم الزجر والتهديد ، حتى قطع الألسن والأيدى والأرجل والتنكيل الشديد ، وفى هذا هيبة للسلطان ٠ وقد رفض التوحيدى هذا الاستبداد ، ودحض هذا الفكر ، وقد طرح الرأى الآخر من خلال وجهتين للنظر مختلفتين ، ينسب وجهة النظر الأولى الى السجستانى والثانية الى أحد شيوخ الصوفية ، ولكن الواضح أن الرأى للتوحيدى ٠ وهو يقول للوزير (فى الجوابين فائدتان عظيمتان ولكن الجملة خشنة ، وفيها بعض الغلظة ، والحق مر ، ومن توخى الحق احتمل مرارته)(٣٤) ٠

وهو يرى أن على الحاكم أن يتحمل الرعية ونقدهم عامتهم وخاصتهم ، وعالمهم وجاهلهم ، وخاصة (انهم انما جعلوا تحت قدرته ، ونيطوا بتدبيره واختبروا بتصريفهم على أمره ونهيه ، ليقوم بحق الله تعالى فيهم ، ويصبر على جهل جاهلهم ، ويكون عماد حاله معهم الرفق بهم ، والقيام بمصالحهم ، ومنها أن العلاقة التى بين السلطان والرعية قوية ، لأنها الهية ، وهى أوشج من الرحم التى تكون بين الوالد والولد ، والملك والد كبير ، كما أن الوالد ملك صغير ، وما يجب على الوالد فى سياسة ولده من الرفق به ، والحنو

---

(٣٤) الامتاع والمؤانسة : جـ ٣ ، ص ٨٦ ٠

عليه ، والرقة له ، واجتلاب المتفعة اليه ، أكثر مما يجب على الولد فى طاعة والده ، ٠٠٠ وكذلك الرعيـــة الشـــبيهة بالولد ، وكذلك الملك الشبيه بالوالد ، ومما يزيد هذا المعنى كشفا ، ويكسبه لطفـــا ، ان الملك لا يكون ملكا الا بالرعية ، كما ان الرعية لا تكون رعية الا بالملك ، وهذا من الأحوال المتضايفة والأسماء المتناصفة)(٣٥) ٠

ومن حق الرعية فى رأيه أن تعرف وتسال عن حال المسئول عنهـــا وذلك (حتى تكون على بيان من رفاهـــة عيشها ، وطيب حياتهـــا ، ودور مواردها بالأمن الفاشى بينها ، والعدل الفائض عليهـــا ، والخـير المطلوب اليها ، وهذا أمر جار على نظام الطبيعـــة ومندوب اليه أيضـــا فى أحـكام الشريعة)(٣٦) ٠

بل ان التوحيدى يجعل من حق الرعية أن تبحث فى كـــل ما يتعلق بالسلطان : دينه ، ومذهبه ، وعادته ، وسيرته ، وحاله وسلوكه فى الليل والنهار ، لأن مصالحها متعلقة به وخيراتها متوقفة على حاله ، وســـعادتها ومساءتها ، مرتبطة بتدبيره ومدى اهتمامه ، كما ان شـــكواها ورفاهيتها حاصلة بحسن نظره وحسن استقامته واجتهاده ، وان قالت الرعية لسلطانها أن هذا حقها (أما كان عليه أن يعلم ان الرعية مصيبة فى دعواها التى بهـــا اســـتطالت بلى والله ، الحـــق معترف به وان شغب الشـــاغب ، وأعنت المعنت)(٣٧) ٠ بل من حقها أيضا أن يسمع الآراء المختلفة الغث منهـــا والسمين ، لأنه ملك نواصى الأمة فلو قالت الرعيـــة له (ولم لا تبحث عن أمرك ، ولم لا تسمع كل غث وسمين منا : وقـــد ملكت نواصينا وسكنت

---

(٣٥) الامتاع والمؤانسة : جـ ٣ ، ص ٨٧ ٠

(٣٦) الامتاع والمؤانسة : جـ ٣ ، ص ٨٧ ٠

(٣٧) الامتاع والمؤانسة : جـ ٣ ، ص ٨٧ ـ ٨٨ ٠

ديارنا ، وصادرتنا على أموالنا ، وحلت بيننا وبين ضياعنا)(٣٨) .

ويمضى التوحيدى ليؤكد حقوق الرعية ، ويسفه أسلوب القهر والحكم الديكتاتورى ، فيقص على الوزير أن السجستانى قد حكى أن أمر بعض الناس الذين يجتمعون ويخوضون فى أمور كثيرة أغضبت الخليفة ، وقد اقترح عليه وزيره أن يأخذ الناس بالقوة والبطش فالهول عندئذ يكون أشد والهيبة أفشى والزجر أنجع ، والعامة أخوف(٣٩) ولكن الخليفة لم يجد فى كلام وزيره عصيانا لله ، وقسوة فى القلب ، وقلة رحمة ، ويبس فى الطوية ، ورقة الديانة ، وقد ساءه من وزيره ما ذهب اليه من الرأى وما أشار عليه به حتى يقول (وقد ساءنى جهلك بحدود العقاب ، ومما تقابل به هذه الجرائر ، وبما يكون كفؤا للذنوب)(٤٠) .

وواضح ما فى ذلك من رأى للتوحيدى ، وما قصده من الربط بين هذا وبين غضب ابن سعدان ، ولذلك ينبهه بلسان الخليفة لوزيره (أما تعلم أن الرعية وديعة الله عند سلطانها ، وأن الله يسأله عنها :كيف سستها ؟ ولعله لا يسألها عنه ، وان سألها فليؤكد الحجة عليه منها)(٤١) .

فيؤكد المسئولية الدينية على الحاكم .

ويعرض التوحيدى رأيا آخر وهو فيما يبدو يعطى للرعية الحق فى شكواها ، اذ لا تشكو العامة ، ولا تتبرم الا من ظلم وقع عليها من الحاكم ، واذن فرأى الرعية ، وحالها ، وحكمها على الحاكم مقياس لمدى صلاحيته ،

---

(٣٨) الامتاع والمؤانسة : جـ ٣ ، ص ٨٨ .
(٣٩) الامتاع والمؤانسة : جـ ٣ ، ص ٨٨ - ٨٩ .
(٤٠) الامتاع والمؤانسة : جـ ٣ ، ص ٨٩ .
(٤١) الامتاع والمؤانسة : جـ ٣ ، ص ٨٩ - ٩٠ .

فالخليفة يقول (ألا تدرى أن أحدا من الرعية لا يقول الا لظلم لحقه ، أو لحق جاره ، وداهية نالته أو نالت صاحبا له ؟ وكيف نقول لهم : كونوا صالحين أتقياء مقبلين على معايشكم ، غير خائضين فى حديثنا ، لا سائلين عن أمرنا ، والعرب تقول فى كلامها ، غلبنا السلطان فلبس فروتنا ، وأكل خضرتنا ...)(٤٢) .

ومن حقوق الرعية على الحاكم تدبير أمورهم فى العمل والعيش . وتوفير فرص العمل ، والمال اللازم للمعاش لمن يعجز عن العمل ، بل وكذلك الارشاد والتوجيه لمن كان مترفا وكذلك فعل الخليفة فيما يروى التوحيدى اذ أمر وزيره بتدبير العمل لمن يصلح له ، ووصل من كان محتاجا وعاجزا عن العمل من بيت المال ، ومن كان مترفا غير محتاج ينعمه ويلاطفه ، ويخبرنا التوحيدى أنه لما تم ذلك عادت الحال ترف بالسلامة العامة ، والعافية التامة(٤٣) .

ويؤكد التوحيدى على لسان الوزير ابن سعدان أهمية العلم اذ يطالب الزيادة منه ويقول (ولكن الزيادة من العلم داعية الى الزيادة من العمل ، والزيادة من العمل جالبة الانتفاع بالعلم ، والانتفاع بالعلم دليل على سعادة الانسان ، وسعادة الانسان مقسومة على اقتباس العلم والتماس العمل ، حتى يكون بأحدهما زارعا وبالآخر حاصدا ، وبأحدهما تاجرا وبالآخر رابحا)(٤٤) .

ويعطى التوحيدى الموضوع بعده الدينى أيضا ، فيخاطب بذلك فى الوزير وترا حساسا ، كما أنه يؤكد على النظرة الدينية العميقة ، وذلك

---

(٤٢) الامتاع والمؤانسة : جـ ٣ ، ص ٩٠ .
(٤٣) الامتاع والمؤانسة : جـ ٣ ، ص ٩٠ - ٩١ .
(٤٤) الامتاع والمؤانسة : جـ ٣ ، ص ٩١ .

بعرضه للرواية الأخرى وتدور حول السبب فى اهتمـــام بعض الصـــوفية بالسؤال عن الأحوال عندما اشتعلت الفتنة . فاذا كانت العامة تسأل عن الأخبـــار وأسرار الملوك وسياستها (لمـا ترجو من رخـــاء العيش وطيب الحياة ، وسعة المـال ، ودرور المنافع ، واتصال الجلب ، ونفـــاق السوق وتضاعف الربح)(٤٥) . فان الصوفية يسألون لعلمهم (ان كل ملك سوى ملك الله زائل ، وكل نعيم غير نعيم الجنة حائل)(٤٦) .

وهو بذلك يؤكد على البعد الدينى فى مفهومه السياسى ، اذ لا قيمة للملك الا اذا قام على أساس دينى ، والا اذا روعى فيه حق الله ، وبغير ذلك يصبح متهافتا ، وملكا عضوضا ، يؤذى صاحبه ، اذا لم يلتزم بالشريعة . أى ضرورة اقامة العدل . فيقول عن نظر الصوفية فى هذه الأحوال عـــلى لسان العامرى (فأما هذه الطائفة العارفة بالله ، العاملة لله ، فانها مولعـة أيضا بحديث الأمراء ، والجبابرة ، والعظماء ، لتقف على تصاريف قدرة الله فيهم ، وجريان أحكامه عليهم ، ونفوذ مشيئته فى محـــابهم ومكارههم فى حال النعمة عليهم ، والانتقام منهم ، ألا ترونه قال جـل ثنـاؤه « حتى اذا فرحوا بما أوتوا أخذناهم بغتة فاذا هم مبلسون »)(٤٧) .

ويؤكد التوحيدي على أهمية الشورى ومن ذلك ما يقصه فيقول (قال بعض الأوائل اجعل سرك الى واحد ، ومشورتك الى ألف)(٤٨) .

---

(٤٥) الامتاع والمؤانسة : جـ ٣ ، ص ٦٤ — ٩٥ .
(٤٦) الامتاع والمؤانسة : جـ ٣ ، ص ٩٥ .
(٤٧) الامتاع والمؤانسة : جـ ٣ ، ص ٩٥ . والآية ٤٤ من سورة الأنعام .
(٤٨) البصائر والذخائر : جـ ١ ، تحقيق أحمد أمين ، ص ٦٣ .

أخلاق الحاكم والوزير ، وصفاتهما

يتحدث التوحيدى عن أخلاق الحاكم (خليفة - وزير) وشخصيته وأهم الصفات الواجب توافرها فيه ، وما يجب أن يكون عليه من خلق ، وما يجب أن يتجنبه من رذائل تعيبه وتشينه وتنقص من صلاحيته لتحمل المسئولية ، وهو لا يأخذ بالمظهر الاجتماعى أو المادى مهما بلغ دليلا على الصلاحية . فلا نقاء الثوب ، ولا حمرة الوجه وفراهة الموكب ، له أى أثر أو قيمة فى الدلالة على صلاحية الرجل وانما يجب النظر الى (عرض الرجل كيف هو والى الشكر له كيف هو ، والى درهمه أين وجهه ، والى أين توجهه)(٤٩) .

ومن لم تتوافر فيه هذه الأخلاق الكريمة ، من المعروف للناس والاهتمام بأحوالهم ، والسعى فى الخير لهم ، وجبر المنكسر منهم فلا يجب يعص الانسان ربه بحسن الظن به . ولابد لمن يستخلف على العباد من أن تختفى منه رذائل (كالظلم والتجديف - والخساسة - والجهل - وقلة الدين - وحب الفساد)(٥٠) . ويجب عدم مناصرة المسئول الجائر لأن من يناصره انما هو (أصم قد أسلمه الله من يده ، وألجاه الى الشيطان قرينه)(٥١) .

وقد أكد التوحيدى على أن من يحكم لابد أن تتوافر فيه صفات ، مثل الكرم ، والصبر ، والجد ، والبذل ، والعطاء والتفقد لشئون الناس ، ولابد له أيضا من أن يطرح الحقد ولابد له من السهر على جماعته ، وكف السفاه ،

---

(٤٩) مثالب الوزيرين : ص ٢٣٩ .

(٥٠) الامتاع والمؤانسة : جـ ١ ، ص ٨ .

(٥١) مثالب الوزيرين : ص ١١٨ .

وقضاء الحقوق ، وأيضا بعث المحبة فى القلوب(٥٢) . ويقول (وانما يخدم من انتصب خليفة لله بين عباده بالكرم ، والرحمة ، والتجاوز ، والصفح ، والجود ، والتأمل ، وصلة العيش ، وبذل الحيـــاة ، وما يصـــاب به روح الكفاية)(٥٣) .

وهو يوجه الى الوزير نصائحه وفيها تصـــوره للسلوك المحمود فى المسئول فيقول (وآخر ما أقول أيها الوزير : مر بالصدقات ، فانها مجلبة السلامات والكرامات ، مرفعـــة للمكاره والآفات ، واهجر الشراب ، وأدم النظر في المصحف ، وافرغ الى الله فى الاستخارة ، والى الثقات بالاستشارة ، ولا تبخل على نفسك برأى غيرك ، وان كان خاملا فى نفسك ، قليـــلا فى عينك ، فان الرأى كالدرة التى ربما وجدت فى الطريق وفى المزبلة ، وقل من فزع الى الله بالتوكل عليه ، والى الصديق بالاســعاد منه ، الا أراه الله النجاح فى مسألته ، والقضاء لحاجته)(٥٤) .

ومن النص السابق نلاحظ التأكيد على :

١ ـ ضرورة الالتزام بالدين .

٢ ـ التأكيد على أهمية الشورى ، وأهمية الرأى الآخر واستشارة الثقاة أى أهل الخبرة والمعرفة لا أهـــل الثقة ، ودون نظر الى وضع اجتماعى أو اقتصادى لصاحب المشورة .

---

(٥٢) مثالب الوزيرين : ص ٦٥ .

(٥٣) مثالب الوزيرين : ص ١٥ .

(٥٤) الامتاع والمؤانسة : جـ ٣ ، ص ٢٢٤ ـ ٢٢٥ .

الحاكم الفيلسوف والحاكم النبى

أشار التوحيدى الى أهمية العلم والأخلاق كصفات يجب توافرها فيمن يحكم ، ولكنه أيضا يشير الى أن أفضل الأمور لتطلب الدنيا أن يتفلسف الملوك ، وأن يملك الفلاسفة . فهو يحكى عن ديوجانيس وقد سئل (متى تطيب الدنيا ؟ قال : اذا تفلسف ملوكها وملك فلاسفتها)(٥٥) ، ولكن الوزير (ابن سعدان) يعترض على هذا الرأى لأكثر من سبب يقدمه ، ومن ذلك ضرورة تفرغ الفيلسوف .

هذا من جهة ومن جهة أخرى أن الفيلسوف يرفض الدنيا ، بينما الملك يحتاج لمن يلتفت للدنيا وأهلها وسياستها ، وتدبير شئون الحكم ، ويعترض التوحيدى على هذه الحجج ، ويشرح رأيه الموافق لرأى يوجانيس ، وعنده أن هذا الموضوع قد بحث كثيرا ، وتعددت الآراء فيه ، وهناك الكثير من الكلام فى موضوع الامامة والخلافة ، وما يجرى مجرى النيابة عن صاحب الديانة ، وقد استندت الآراء الى أسانيد مختلفة وجمل متعددة ، ولكن جماه ما يقال فى الموضوع : (أن الناظر فى أحوال الناس ينبغى أن يكون قائما بأحكام الشريعة ، حاملا للصغير والكبير ، على طرائقها المعروفة لأن الشريعة سياسة الله فى الخلق ، والملك سياسة الناس للناس ، على أن الشريعة متى خلت من السياسة كانت ناقصة ، والسياسة متى عريت من الشريعة كانت ناقصة ، والملك مبعوث ، كما أن صاحب الدين مبعوث ، الا أن أحد البعثين

---

(٥٥) الامتاع والمؤانسة : جـ ٣ ، ص ٣٢ .

أخفى من الآخر ، والثانى أشهر من الأول)(٥٦) . وربمـــا كان فى ذلك متأثرا بالفارابى .

وعندما يسأله الوزير عن مصدر قوله أن الملك مبعوث يجيب (قال الله عز وجل فى تنزيله « ان الله قد بعث لكم طالوت ملـكا » فعجب وقال كأنى لم أسمع بهذا قط)(٥٧) . وأعود الى أخلاق الحاكم مرة أخرى فهـو يؤكد على ما سبق من أهمية تفقد الحاكم لأمور رعيته والقيام بأعباء الحـكم طبقا لمـا شرعه الله ، وهو ينقد لذلك من انصرف عن القيام بأعبائه ، وتحمل مسئولية الحكم ، الى لهوه ، وشئونه الخاصة ، ممثلا فى الصاحب ابن عبـاد فيقول أنه مع ما فيه من استعلاء وغرور (لا يحصـــل شيئا من خراجهـا وعمارتها ، ولا ينظر فى مصلحتها ومفسدتها ، ولا يعرف المختلس منها ولا الضائع بين الناظرين فيها ، أعمال بائرة ، وبلاد غامرة ، وأموال محتجنة ، وطمع مستحكم ، وضعف غالب ، وعـدو راصـد ووقت فائت بالفرص ، وخوف مؤذن بسوء العاقبة ، وهـــو قاعد فى صدر مجلسه يقـول : قال شـــيخنا أبو علم وأبو هاشـــم ، تارة يتطلس ويتعمم ويتلحى وينـاظر العامة)(٥٨) . والغرور من أهم الرذائل التى يجب أن يبتعـــد عنهـــا المسئول ، فالغرور يفتح الباب الى النفاق . وهـو يضرب أمثلة من سلوك الصاحب وغيره .

وكذلك العلم واحترام الفكر وأهله أمر مهم أن يوجد فى المسئول ، فقد غضب عليه الصاحب فأمر بجمع كتبه واحراقها وفيهـا (كتب الفراء والكسائى ، ومصاحف القرآن ، وأصول كثـــيرة من الفقه والكلام ، فلم

---

(٥٦) الامتاع والمؤانسة : ص ٢٠٣ .
(٥٧) مثالب الوزيرين : ص ١٠٠ - ١٠١ .
(٥٨) مثالب الوزيرين : ص

يميزها من كتب الأوائل ، وأمر بطرح النار فيها من غير تثبت لفرط جهله ، وشدة نزقه)(٥٩) .

وهذا الفعل يظهر فيه سخف وغباء المستبد ، ولذلك يتعجب التوحيدى متسائلا (أهذا يا قوم من سيرة أهل الدين أو أخلاق ذوى الرئاسة)(٦٠) .

والتوحيدى يرى أن السلطة تلعب بالعقول والنفوس الضعيفة ، وذلك اذا غاب النقد والمواجهة للحاكم وتخطئته ، وارشاده ، ولغياب هذا كله عن الصاحب ، ولأنه لم يجد من يواجهه فقد دخله الغرور بكل ما يؤدى اليه من ضعف مكانة الحاكم والسخرية منه والزراية عليه حتى ممن ينافقه ، وذلك لا يفعله الا الهوج الضخام الذين يجوبون الأرض ، ومهمتهم تملق أصحاب السلطة ، حتى اذا دخلوا عليهم (أو اذا كتبوا بلغة عصرنا) قالوا (فعل مولانا كان مولانا ، وما رأينا مثل مولانا)(٦١) . ولهذا أثره عند من لا يتوافر فيه ما سبق من صفات ، من الحكام ، وفى الدولة التى تغيب فيها المرافعة . ومثل هذا المستبد المغرور اذا سمع هذا وأشباهه مال وسال وترجرج وذاب ، وأعطى عليه وجاد(٦٢) ، وفى مثل هذه الدولة حيث تغيب الرقابة والمواجهة للحاكم قد تقلب المفاهيم . فابن العميد قد ألف كتابا أسماه (الخلق والخلق) ، وتحول الكتاب الى عمل هام وعظيم لمجرد نسبته الى الوزير . (ولم يكن الكتاب بذاك ، ولكن جعص الرؤساء خبيص ، وصنان الأغنياء ند ، وخنفساء أصحاب الدولة رامسنة)(٦٣) .

---

(٥٩) مثالب الوزيرين : ص ١٢٦ .
(٦٠) مثالب الوزيرين : ص ١٣٦ .
(٦١) مثالب الوزيرين : ص ١١٢ - ١١٣ .
(٦٢) مثالب الوزيرين : ص ١١٣ .
(٦٣) مثالب الوزيرين : ص ٤١٧ - ٤١٨ .

ويرفض التوحيدى تعالى الحـــاكم بالتالى على الرعية واحتقـارهم(٦٤) وكل أبهة الحكم والملك والمـال لا تساوى هذه الرذائل ، فهذه الصفات (أعظم من جميع ما أعطيـه من المـال الـكثير والمرتبة العالية ومن الخيل المسومة ، ومن الدور والقصور ، وما فيها من العين الحور والخزائن والذخائر والفضة والذهب والجواهر والخدم والعبيد) .

والنقد ضرورة أيضا لتجنب هذا الخلق فى الحـاكم ، ولذلك يقول عن ابن العميد (والذى غلطه فى نفسه وحمله على الاعجاب بفضله ، والاستبداد برأيه انه لم يجبه قط بتخطئة ، ولا قوبل بتسوئة ، ولا قيـل له : أخطأت أو قصرت أو لحنت أو غلطت أو أخللت ، لأنه نشأ على أن يقال : أصـــاب سيدنا ، وصدق مولانا ، ولله دره ، ولله بلاؤه ، ما رأينا مثله ، ولا سمعنا من يقاربه)(٦٥) . ومع كل ما يقـال عن الوزير فانه لا يغر التوحيـدى . ولذلك يقول (لو جرت الأمور على موضوع الرأى ، وقضية العقـل لـكان معلما فى مصطبة على شارع أو فى دار)(٦٦) .

وقد وضع التوحيدى تصورا لمـا يجب أن يكون عليه الحاكم فى ضوء ظروف عصره ، وأن الرئاسة هى (أن يكون باب الرئيس مفتوحا ، ومجلسه مغشيا ، وخيره مدركا ، واحسانه فائضا ، ووجهه مبسوطا ، وكنفه مزورا ، وخادمه مؤدبا ، وحاجبه كريما ، وبوابه رفيقا ، ودرهمه مبذولا ، وخبزه مأكولا ، وجاهه معرضا ، وتذكرته مسودة بالصلات والجوائز وعلامات قضاء الحوائج)(٦٧) .

---

(٦٤) مثالب الوزيرين : ص ١٩٥ .
(٦٥) الامتاع والمؤانسة : جـ ١ ، ص ٥٨ .
(٦٦) الامتاع والمؤانسة : جـ ١ ، ص ٣٠ .
(٦٧) مثالب الوزيرين : ص ٢١٤ .

ولابد للحاكم من تكامل العقل ، والخلق ، فإذا كان العقل ودخل عليه شيء من الرذائل كالبخل أضاع ما اكتسبه صاحبه من عقـــل ، وان كان السخاء ولا عقل أضاع الحمق فضل السخاء(٦٨) .

كما لابد لصاحب الرئاسة أن يجتمع فيه نوعان من الخصـــال خصال مطبوعة ، وخصال مكتسبة من أصـــحابها بالمجالســـة والســـماع والقراءة والتقبل(٦٩) .

(٦٨) مثالب الوزيرين : ص ٢٤٨ .

(٦٩) مثالب الوزيرين : ص ٢٤٨ .

ضرورة النقد السياسي

أكد التوحيدي على ضرورة النقد السياسي ، وحتى في صورة الثلب ، ومواجهة الحاكم بكل أخطائه لتصويب سلوكه ، وسياسته تجاه الرعية ، وكما سبق اعتبر أن أخص خصوصيات الحاكم هي من شأن الرعية أيضا ، للأسباب التي سبق عرضها ، وقد بالغ التوحيدى واعتبر الثلب حقا للرعية ، ولم يجد فيه عيبا ، ومر قوله على لسان الوزير ان الرعية لا تشكو الا من ظلم لحق بها ، فالثلب لا مخالفة فيه للأخلاق ، وهو جائز ، وخاصة في حق الشخصيات العامة ، فان قال قائل ان في هذا مخالفة ، أو أنه ليس من أخلاق أهل الحكمة ، فقد أخطأ بل ان مثل هذا انما (رأى جانب البائس المحروم ألين ، وعدل المنتجع المظلوم أهون ، وزجر المتلذذ بما يبثه ويستريح به أسهل ، فأقبل عليه واعظا ، وأعرض عن ظالمه محابيا)(٧٠) .

وقد بالغ التوحيدى فى استعمال هذا الحق لدرجة قد تجعله موضع مؤاخذة طبقا لقانون العقوبات في عصرنا الحالى ولكن التوحيدى يدافع عن نفسه ورأيه ويقدم دفوعه أو حججه فى هذا من أكثر من زاوية :

اولا : ان ذم المسيء ومدح المحسن عادة جارية ، فاذا لم يكن على الانسان لوم في مدح المحسن اليه ، فكذلك لا عليه فى ذم المسيء اليه(٧١) .

ثانيا : أن هذا أمر يحدث على مر التاريخ فقد ذم الجاحظ فى رسالة له وهو واحد الدنيا أخلاق محمد بن الجهم ، ومدح أخلاق ابن أبى دؤاد ، وقد بالغ الجاحظ فى مدحه وذمه .

---

(٧٠) مثالب الوزيرين : ص ٢٨ .

(٧١) مثالب الوزيرين : ص ٣١ - ٣٢ .

ثالثا : وهي الحجة الدينية من القرآن والسنة . فيسأل :

(ولم صنف الناس المناقب ، والمثالب ، ولم نشروا أحاديث الكرام واللئام ؟ وكثير من الناس – عافاك الله – لا غيبة لهم ، أو فى غيبتهم أجر ، وقد وقع فى الخبر عن النبى صلى الله عليه وسلم : « اذكروا الفاسق بما فيه كى يحذره الناس » وحدثنا برهان الصوفى قال : ذم بشر الحافى بخيلا ثم قال : ان البخيل لا غيبة له ، قيل : وكيف ؟ قال لقول الرسول صلى الله عليه وسلم يا بنى سلمة من سيدكم ؟ قالوا : الجد بن قيس على بخل فيه . قال : فأى داء أدوى من البخل ؟ فذكره وليس هو بالحضرة)[٧٢] .

والله سبحانه وتعالى يحمد ويذم فقد قال تعالى (نعم العبد انه أواب) وقال فى آخر (انه كان صادق الوعد) وفى وصف آخر عند سخطه عليه وكراهته لما كان منه قال (هماز مشاء بنميم ، مناع للخير معتد أثيم . عتل بعد ذلك زنيم) وهو يعلق على هذا بقوله (وهذا فوق ما يقول مخلوق فى مخلوق)[٧٣] .

وهو ينسب لأبى سعيد السيرافى نفس الرأى أيضا فقد قال (وقد أثنى الله على واحد ولعن آخر ... وكذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ومن تقدمه من الأنبياء والمرسلين ، والأولياء المخلصين ، وعلى هذا نورق السلف الطاهر ، والصحابة العلية ، وهم القدوة والعمد . فمن ذا يزرى على هذا المذهب اذا خرج القول فيه مقصودا بالحجة ، ممدودا بالمعذرة ، متعودا بالنصفة)[٧٤] .

---

(٧٢) مثالب الوزيرين : ص ٣٢ – ٣٣ .

(٧٣) مثالب الوزيرين : ص ٤٨ .

(٧٤) مثالب الوزيرين : ص ٤٨ .

وقد ظهر فى النص السابق أكثر من شرط لذلك مثـل انه لابد من الحجة أو الدليل مع القول ، والانصاف فى الحكم ، أو كمـا يقول ان المدار كله (على الصدق فى القول ، وعلى تقدير الحق فى القصد ، وقصد الصواب عند اشتباه الرأى وغلبة الهوى)(٧٥) ٠

ومع هذا فلا يجد مفكرنا معنى لكلام المتشدقين الذين أشـكل عليهم هذا المذهب ، فمدحوا الصمت ، وكرهوا الكلام ، اذ رأوا قليل الكلام فضل ، وكثـيره هجر ، وذلك لأن الأمر اختلط عليهم لجهلهم اذ (متى كان ذكر المهتـوك حراما ، والتشنيع على الفـاسق منكرا)(٧٦) ٠ ولابد من المـوازنة والمكايلة ومعرفة الفرق بين المكاشفة والمجاملة ٠

والخلاصة ان القرآن يؤيد ذلك ، واذا كان الجزاء قد أخـذ الى الدار الآخرة ، الا أن بعضه قد عجل به فى الدنيا ، بدليل قوله تعالى (ذلك لهم خزى فى الدنيا ولهم فى الآخرة عذاب عظيم)(٧٧) ٠

---

(٧٥) مثالب الوزيرين : ص ٥٢ ٠
(٧٦) مثالب الوزيرين : ص ٤٩ ٠
(٧٧) سورة المـائدة : الآية ٣٣ ٠

فى المسألة العرقية

رأيه فى العرب ، والمفاضلة بين الأمم

فى (الامتاع والمؤانسة) وفى الليلة السادسة ، يتحدث التوحيدى عن الأمم وصفات كل أمة ، ومميزاتها وعيوبها ، وأثر الظروف ، وهو يقف موقفا موضوعيا ، وان حكم للعرب ودافع عنهم ، مما حدا بأحد دارسى التوحيدى أن يعتبره (مناضلا قوميا)(١) ، واعتبر (حديثه فى هذه الليلة وثيقة قومية لا تحتاج الى تحليل أو تفسير)(٢) .

وقد جاء حديثه هذا فى سياق الرد على سؤال للوزير ابن سعدان اذ سأله (أتفضل العرب على العجم أو العجم على العرب ؟) .

قلت (التوحيدى) : الأمم عند العلماء أربع : الروم ، والعرب ، وفارس ، والهند ، وثلاث من هؤلاء عجم ، وصعب أن يقال أن العرب وحدهم أفضل من هؤلاء الثلاثة مع جوامع مالها ، وتفاريق ما عندها)(٣) .

ويلاحظ مفكرنا التعصب وما يجره من عدم موضوعية فى الحكم (فانه الفارسى ليس فى فطرته ولا عادته ولا منشئه أن يعترف بفضل العربى ، ولا فى جبلة العربى وديدنه أن يقر بفضل الفارسى ، وكذلك الهندى والرومى والتركى والديلمى)(٤) .

---

(١) على دب ، الأديب والمفكر أبو حيان التوحيدى ، ص ١٣٤ .

(٢) على دب ، المرجع السابق ، ص ١٣٨ .

(٣) الامتاع والمؤانسة : جـ ٢ .

(٤) الامتاع والمؤانسة : جـ ١ ، ص ٧٣ .

- ويذكر التوحيدى رأيه وينسبه الى ابن المقفع ، ويذكر فضائل كل أمة من الأمم ثم ينسب لابن المقفع أن (العرب ليس لها أول تؤمه ولا كتاب يدلها ، أهل بلد قفر ، ووحشة من الانس ، احتاج كل واحد منهم فى وحدته الى فكره ونظره وعقله ، وعلموا أن معاشهم من نبات الأرض فوسموا كل شيء بسمته ، ونسبوه الى جنسه وعرفوا مصلحة ذلك فى رطبه ويابسه ، وأوقاته وأزمنته ، وما يصلح منه فى الشاة والبعير ، ثم نظروا الى الزمان واختلافه فجعلوه ربيعيا وصيفيا وقيظيا وشتويا ، وعلموا أن مشربهم من السماء ، فوصفوا لذلك الأنواء ، وعرفوا تغير الزمان فجعلوا له منازله من السنة ، واحتاجوا الى الانتشار فى الأرض ، فجعلوا بينهم شيئا ينتهون به عن المنكر ويرغبهم فى الجميل ، ويتجنبون به على الدناءة ويحضهم على المكارم ، حتى ان الرجل منهم وهو فى فج من الأرض يصف المكارم فما يبقى من وصفها شيئا ، ويسرف فى ذم المساوىء فلا يقصر ، ليس لهم كلام الا وهم يحاضون به على اصطناع المعروف ثم حفظ الجار وبذل المال وابتناء المحامد ، كل واحد منهم يصيب ذلك بعقله ، ويستخرجه بفطنته وفكرته فلا يتعلمون ولا يتأدبون بل نحائز مؤدبة ، وعقول عارفة ، فلذلك قلت لكم : انهم أعقل الأمم ، لصحة الفطرة ، واعتدال البنية وصواب الفكر وذكاء الفهم)(٥) .

وهو بعد ما يعرضه على لسان ابن المقفع يشرح ما سبق ، وهو يرى أن لكل أمة تفوقا فى جانب معين ، ثم يوضح أن ذلك لا يعنى أن كل من ينسب الى هذه الأمة يفوق غيره من الأفراد فى هذا الجانب فى أمة أخرى ، وهو يقول (فاعتبار الفضل والشرف موقوف على شيئين احدهما ما خص

---

(٥) الامتاع والمؤانسة : ج ١ ، ص ٧٢ - ٧٣ .

به قوم دون قوم فى أيام النشأة بالاختيار للجيد والردىء ، والرأى الصائب والغائل ، والنظر فى الأول والآخر ، واذا وقف الأمر على هـذا فلكل امه فضائل ورذائل ، ولكل قوم محاسن ومساوىء ، ولكل طائفة من الناس فى صناعتها وحلها وعقدها كمال وتقصير ، وهذا يقتضى بأن الخيرات والفضائل والشرور والنقائص مفاضة على جميع الخلق ، منضوضة بين كلهم .

فللفرس السياسة والآداب والحدود والرسوم ، وللروم العلم والحكمة وللهند الفكر والروية والخفة والسحر والاناة ، وللترك الشجاعة والاقدام . وللزنج الصبر والكد والفرح ، وللعرب النجـدة والقرى والوفاء والبـلاء والجود والذمام والخطابة والبيان)(٦) .

ويلاحظ التوحيدى أن الأمم قد تناوبت فى التحضر فلكل أمة فترات زمانية تسود فيها وتتحضر ، وكل منها فى قوتها كانت لهـا الأفضلية ، كما كان لها الغلبة ، والذى يجعل كل فرد يتعصب لأمته انما هـو الهوى الغالب من النفس الغضبية ، والنزاع الهائج من القوة الشهوية(٧) . فليس الفضل كله لأمة واحدة ، دون باقى الأمم ، ولـكن (كل أمة لهـا زمان على ضدها ، وهذا بين مكشوف اذا أرسلت وهمك فى دولة يونان والاسـكندر لمـا غلب وساس ، وملك ورأس وفتق ورتق ورسـم ودبر وأمر ، وحث وزجر ، ومحا وسطر ، وفعل وأخبر ، وكذلك اذا عطفت الى حديث كسرى أنوشروان وجدت هذه الأحـوال بأعيانها ، وان كانت فى غلف غـير غلف الأول ، ومعارض غير معارض المتقدم ، ولهذا قال أبو مسلم صاحب الدولة حين قيل له : أى الناس وجدتهم أشجع ؟ فقال : كل قوم فى اقبال دولتهم

---

(٦) الامتاع والمؤانسة : جـ ١ ، ص ٧٣ - ٧٤ .

(٧) الامتاع والمؤانسة : جـ ١ ، ص ٧٥ .

شجعان . وقد صدق ، وعلى هذا كل أمة فى مبدأ سعادتها أفضــل وأنجد وأشجع وأمجد وأسخى وأجود وأخطب وأرأى وأصدق ، وهـــذا الاعتبار ينساق من شىء عام لجميع الأمم ، الى شىء شامل لأمة أمة الى شىء حاو لطائفة طائفة ، الى شىء غالب على قبيلة قبيلة ، الى شىء معتاد فى بيت بيت ، الى شىء خاص بشخص شخص وانسان انسان)(٨) .

والتوحيدى يبحث فى الأســباب والعلل ، والظروف المختلفة التى تؤدى أو تساعد الى نهوض أمة وسقوط أخرى ، ولكنه لا يتوسع فى ذلك بشكل واف ، ولكنه يضيف بعدا غيبيا فى تفسير ذلك ، فهذا (التحول من أمة الى أمة انما يشير الى فيض وجود الله تعالى على جميــع بريته وخليقتــه بحسب استجابتهم لقبوله ، واستعدادهم على تطاول الدهر فى نيــل ذلك من فضله)(٩) .

وواضـــح من كلامه تأكيــده على وجـــود القيم الدينية ، والشــجاعة والنجدة ... الخ . وهو ينسب الفضل للعرب لتوافر هذه القيم فيهم ، وحتى لغة العرب هى أفضل اللغات فى رأيه ، فقد سمع لغات كثيرة ــ ومع انه لم يستوعبها ــ ولكنه لم يجد فى هذه اللغات (نصوع العربية ، أعنى الفرح التى فى كلماتها ، والفضاء الذى نجده بين حروفها ، والمسافة التى بين مخارجها ، والمعادلة التى نذوقها فى أمثلتها ، والمساواة التى لا تجحد فى أبنيتها ...)(١٠) .

وقد أكد على البيئة الجغرافية وأثرها ، ومن هنا يدافع عن الاتهامات

---

(٨) الامتاع والمؤانسة : جـ ١ ، ص ٧٥ .
(٩) الامتاع والمؤانسة : جـ ١ ، ص ٧٦ .
(١٠) الامتاع والمؤانسة : ص ٧٧ .

الموجهة الى العرب فيقول : (أترى أنوشروان اذا وقع الى فيافى بنى أسد وبر وبار وسفوح طيبة ، ورمل يبرين وساحة هبير وجاع وعطش وعرى ، أما كان يأكل اليربوع والجرذان ، وما كان يشرب بول الجمل وماء البئر ، وما أسن فى تلك الوهدات ؟ أو ما كان يلبس البرجد والخميصة ، والسمل من الثياب وما هو دونه وأخشن)(١١) ٠

ولذلك وصف أصحاب المدن وأرباب الحضر بأنهم قد عدموا هذه الأخلاق (لأن الدناءة والرقة والكيس والهين والجلابة والخداع والحيلة والمكر والحب تغلب على هؤلاء وتملكهم ، لأن مدار أمرهم على المعاملات السيئة ، والكذب فى الحس ، والخلف فى الوعد)(١٢) ٠

---

(١١) الامتاع والمؤانسة : جـ ١ ، ص ٨٠ ٠

(١٢) الامتاع والمؤانسة : جـ ١ ص ٨٢ ـ ٨٣ ٠

رأى التوحيدى فى المصريين

ذكر التوحيدى رأيه فى المصرٌيين فى (مثالب الوزيرين) دون تفصيل وبيان ، فقال عن أهل مصر : (وفى أهل مصر سلامة صدر شبيهة بغباوة طبع)(١) . ومن المعروف أن التوحيدى لم يزر مصر ، وقد جاء رأيه هذا أقرب الى الانطباع ، لا أدرى كيف كونه ، والعبارة غامضة ، وقد تفهم على أكثر من معنى ، لأن الشطر الأول منها أقرب الى المديح وذلك فى قوله ان فيهم (سلامة صدر) أما قوله (شبيهة بغباوة طبع) فهى تحمل نقدا يصل الى حد التجريح ، وبعيدا عن الدفاع أو التعصب ، أقول أن هذه العبارة لا تدل على رأى قاطع للرجل لأنه لم يفصل ، ولم يبين أسانيده فى رأيه الذى عرضه .

وهذا الرأى كثيرا ما يوجه الى المصريين ، ولكن الدفاع عن السلبيات وفلسفتها كثيرا ما يصل الى حد تبرير كل ما يبدو سلبيا فى الشخصية المصرية(٢) .

ومن هنا ولأن رأى التوحيدى مجمل بل هو أقرب الى الانطباع ، ولأن فكرة الطوابع القومية أيضا (غامضة بدرجة مقلقة ، وقد لا تزيد فى النهاية عن مجرد (انطباعات) ذاتية أو سطحية عابرة)(٣) .

---

(١) مثالب الوزيرين : ص ١٩٧ .

(٢) انظر : عباس محمود العقاد : سعد زغلول دراسة وتحية ، فصل الطبيعة المصرية فى اوهام الناس ، ص ٥ - ١٧ ، والطبيعة المصرية فى حقيقتها ، ص ١٨ - ٣٦ .

(٣) جمال حمدان : شخصية مصر ، جـ١ ، ص ٣٣ .

أقول : ان هذا الموضوع معقد ولا أزعم اننى أستطيع أن أتقدم فيه هنا أكثر من هذا ، للأسباب السابقة ، ولا أريد أن أتخذ موقف المدافع فى اتهام غير مكتمل من ناحية ثانية ، ولأننى ثانيا لا أملك هنا حقوق الدفاع وخاصة ان متخصصا مصريا ثقة يقول (نحن معجبون بأنفسنا أكثر مما ينبغى الى درجة تتجاوز الكبرياء الصحى الى الكبر المرضى ... وبديهى أن هذا الشعور يرجع فى حالتنا الى ميراث القرون والأجيال القائمة الكئيبة من الاستعمار والتبعية والاستبداد والمذلة والتخلف والفقر)(٤) .

---

(٤) جمال حمدان : شخصية مصر ، ج ٦ ، ص ٣٦ - ٣٧ .

نقـــد

عرضت للعصر من جوانبه المختلفة ، وبينت ما فيه من فوضى سياسية ، وانحطاط اجتماعى ، غابت فيه العدالة ، وغاب الحكم الديمقراطى ، وفقـد الأمن للمواطن ، وانتشرت المفاسد وأصبح الأديب والمفـكر والعالم ضـائعا لا يعرف لنفسه طريقا يحفظ له كرامته وحرية فكره معـا • ومن الطبيعى فى عصر كهذا أن تأتى ردود الأفعال فى مجال الفكر السياسى داخل ثلاثة اتجاهات :

الأول : موقف ثورى : يرفض هذا الظلم ، ويدعو للتغير الكامل ومن الجذور ، فهو ثورة ، وقلب للنظام كله ، وأسسه الاقتصادية والاجتماعية ، فان كانت هناك طبقة خاصة هى السائدة ، دعا الى سيادة الشعب وملكيته ، وأكد على حرية المجموع مقابل حرية الفرد شبه المطلقة لأصحاب الطبقة أو الطبقات المميزة •

والثانى : يدعو الى النظام القائم ، وينظر له بغية تأسيسه على أصول من العقيدة أو الفكرة ، مع الاشارة الى أهمية بعض الاصلاح ليكتمل للنظام رونقه وأمانه •

والثالث : وهو الاتجاه الاصلاحى ، وفيه كأصحاب الاتجاه الأول ميل الى التغير ولكن الى حد ، ويتميز عن الاتجاه الثانى بأنه أكثر نقدا وأكثر ميلا للتغير لا مجرد التصحيح ، ولكنه أميل الى المسـألة والبحث عن حلول فى ظل النظام بغية تعديله وتصويب اتجاهاته وارشادها • وهذا الاتجاه فى الغالب يقترب أو يبتعد عن الاتجاهين السابقين بقدر قربه من أحـدهما ،

وبعده عن الآخر ، فليست الحدود واضحة داخل الاتجاه الواحد ، ولكنها متفاوتة تبدأ من الميل الى الاتجاه الأول • وتنتهى بالاقتراب من الاتجاه الثانى كلما خفت حدة النقد ، ومدى الاصلاح والتغيير المنشود فى الوضع القائم • فالى أى اتجاه يمكن أن نصنف التوحيدى فى موقفه السياسى ؟

أولا : التوحيدى كان ثائرا فكريا ، أعنى انه لم يتعد حدود التنظير الى الفعل المباشر فى دنيا الواقع كما فعل عروة بن الورد ، الذى أعجب به التوحيدى وتمثل بشعره(١) •

فعروة كاد يخلق فى الجاهلية نوعا من الاشتراكية أو الشيوعية(٢) وقد لقبوه بعروة الصعاليك (لأنه كان يجمعهم وينفق عليهم من أسلابه وغنائمه أو يقودهم الى الغارات التى يمون نفسه ويمونهم من أسلابها وغنائمها)(٣) •

والتوحيدى كان اسلامى الاتجاه ، وكان فى ثورته عارما وفى حدته يبدو الىالاتجاه الأولأقرب، ولكن نظرته الىالواقع، وآلامه النفسية، ومحاصرة الواقع له أيضا كانت من أهم الأسباب التى جعلت منه مفكرا من الاتجاه الثالث ربما بسبب نظرته الى الواقع فى حدود الممكن المتاح ، واذا كانت حياته وظروفه عاملا أساسيا فى توجهاته السياسية الا انه لم يخن ضميره العلمى • وقد رأينا كيف كانت حالته الاقتصادية حتى اضطر الى أن يأكل من حشائش الأرض ، فلا عجب أن يرى الدور الهام للمال ، حتى قال مع عروة الصعاليك : أن الناس « شرهم الفقير » وأن « المال رب غفور » •

---

(١) مثالب الوزيرين : ص ٢٠١ •

(٢) عباس محمود العقاد : الديمقراطية فى الاسلام ، ص ٣٦ •

(٣) عباس محمود العقاد : الديمقراطية فى الاسلام ، ص ٣٦ •

بل وحتى جعل المال عديل الروح ، وكمال الحياة ، بل هو توأم الظهور ، وهو سرور القلب ، وزينة العيش ، ومتعة الانسان ، بل من لا مال له هو من قبيل المعدوم ، فمن (لا مال له لا عقل له ، ومن لا عقل له فلا حياة له ، ومن لا حياة له فلا لذة له ، ومن لا لذة له فهو من قبيل المعدوم)(٤) .. ولم يقدم التوحيدى تصورا كاملا للدولة ونظمها .. الخ . ولكنه قدم فى اطار رؤيته الاصلاحية مفاهيم أساسية بينتها فى سياق عرض فلسفته السياسية(٥) ومنها :

(أ) تأكيده على الديمقراطية بوصفه مفكرا مسلما (والديمقراطية جاءت مع الاسلام ، ولم تسبقها الديمقراطية العربية كما توهمها أناس من المستشرقين وكتاب التاريخ من الأوروبيين ، وفضل الاسلام فى تقرير ديمقراطيته فضل غير مسبوق)(٦) .

وقد تمثلت الديمقراطية عنده أشد تمثيل فى حرية الرأى فقد مر ما عبر عنه من تحمل الرسول لبعض المسئولية فى طمع الأمويين فى الحكم .

(ب) وكذلك تأكيده لحق الرعية فى نقد الحاكم الى أبعد الحدود ، وتتبع أخباره وتكوينه النفسى وسلوكه الشخصى بوصفه مسئولا عنهم ، وعلى اعتبار أن مصالحهم مرتبطة بما يكون عليه حاله .

(جـ) وأكد أيضا على كرامة الانسان وحقوقه ، وقد مثل لهذه الحقوق

---

(٤) مثالب الوزيرين : ص ٢٢٠ .

(٥) انظر حامد طاهر : المرجع السابق ، ص ٣٦ ، حيث رأى اتجاهين فى الفلسفة السياسية ـ كتابات حول الدولة المتخيلة ، كما فعل الفارابى ، واتجاه واقعى كما فعل الماوردى وابن تيمية . وربما تمنى التوحيدى أن يتحدث فى الأولى ولكن الواقع وظروفه او الممكن المتاح أمامه جذب انتباهه أكثر .

(٦) عباس محمود العقاد : المرجع السابق ، ص ٣٧ .

الاجتماعية والسياسية والانسانية فى سياق كلامه عن شروط الرئاسة وسلوك الرئيس ٠

ومن الحقوق الاقتصادية أن يكون الرئيس (درهمه مبذولا ، وخبزه مأكولا ، وجاهه معرضا)(٧) ٠

ومن الحقوق الديمقراطية أن يكون (بابه مفتوحا ومجلسه مغشيا وخيره مدركا ووجهه مبسوطا)(٨) ٠

ومن الحقوق القانونية التى تحفظ للمواطن حقه فى الشكوى والتظلم وبحث مطالبه أن يكون الرئيس (تذكرته مسودة بالصلات والجوائز وعلامات قضاء الحوائج)(٩) ٠ ومن الحقوق الانسانية التى تحفظ على المواطن كرامته ولا تطلق للحاكم يده أو تفقد الفرد انسانيته فى تعامله مع أصحاب السلطة أن يكون الرئيس (وجه مبسوطا وحاجبه كريما وبوابه رفيعا)(١٠) ٠

مما يعنى ضمان حقوق الانسان ، ويجب النظر الى هذه الصياغة فى ضوء العصر الذى يتكلم فيه التوحيدى ٠

وقد ذهب مفكرنا الى الدفاع عن ثورة الرعية ، أو خروجها عن الحاكم ، اذ لا يكون هذا من فرد من الشعب أو الرعية الا لظلم لحق به ، أو بلاء ناله أو نال صاحبه ، أو لخروج المسئول عن القدوة المفترض وجودها فيه(١١) ٠

كما أكد على حقوق الرعية فى العمل والمعاش ، أو بدل البطالة (بلغة عصرنا) لمن يعجز ، والنصح والتوجيه ، مما يعنى (بلغة عصرنا أيضا) وقفة ضد سيطرة وسائل الاتصال فى توجيه الشعب ، لغرض ما ، اذ جعل

---

(٧) ، (٨) ، (٩) ، (١٠) مثالب الوزيرين : ص ٢١٤ ٠

(١١) الامتاع والمؤانسة : جـ ٣ ، ص ٩٠ ٠

المعيار هو شرع الله ، وان كل ملك سوى ملك الله زائل ، وبالتالى فلا يجب أن تخدم قوة الدولة لغير الحق وفقا لمفاهيمه الاسلامية التى يطرحها .

كما ان فى كلامه عن أخلاق الحاكم ، ضمانات أخرى لحرية الشعب وتقييداً ليد الحاكم .

ولعل أهم ما نلاحظه فى إتجاهه السياسى هو ميله الى أن يحكم الفلاسفة ، فقد جمع بين الشريعة والعقل ، اذ أن الشريعة سياسة الله فى الخلق ، والملك سياسة الناس للناس ، ولا تستغنى الشريعة عن السياسة ، ولا السياسة عن الشريعة والملك مبعوث كما ان صاحب الدين مبعوث(١٢) .

وأما عن شكل الحكم فالواضح ان التوحيدى لم يتحدث فيه ، ولكنه وضع ضمانات للشعب تجاه الحاكم ، وحقوقا للرعية . وربما وجد فى ذلك ما يكفى للمطلوب من التغيير والاصلاح من أجل الديمقراطية وخاصة مع تأكيده على أهمية النشأة والتربية ، والسمات الشخصية ، النفسية والأخلاقية ، والميل للديمقراطية ـ لشخص الحاكم ، وحق النقد للشعب ، فاذا جاء الشكل بعد ذلك تحت اسم خلافة ، أو ملكية كما هى الحقيقة فانه لو حقق ما نادى به يكون خطا كثيرا عما كان عليه مجتمعه .

وفى المسألة العرقية نرى مفكرنا قد تميز فى تناول هذه المشكلة عمن سبقه ، حتى الجاحظ نفسه ، اذ أن موقف التوحيدى من الشعوبية ، ودفاعه عن العرب ، يعد موقفا متميزا مقارنة بمن تناول الموضوع قبله ، ويظهر الفرق ماثلا فى التفكير والتعبير كما هو الفرق بين عصريهما (وشتان بين العصرين ، ولقد عالج أبو حيان قضية الشعوبية ، وانتصر للعرب كما لم

---

(١٢) الامتاع والمؤانسة : جـ ٢ ، ص ٣٣ .

يفعل أحد قبله أو بعده حتى اليوم)(١٣) ٠

ومن هذه الزاوية اعتبر التوحيدى مناضلا قوميا لا بحكم الانجاز الفكرى فقط ولكن أيضا (للممارسة النضالية والتصدى للهجمات العنصرية من أعداء الأمة العربية)(١٤) ٠ ولكن للحق أيضا أنه قد دافع عن الاسلام ضد ما جاء من داخله من حركات فكرية وجهت وجهات سياسية ، أو فكرية أضرت بصورته أو فسرته على غير الوجه الصحيح ٠

وفى سياق حديثه عن موضوع العرقية ، اعتبر البعض أن التوحيدى قد سبق ابن خلدون فى القول بأن الدولة تمر بثلاث مراحل :

١ ـ مرحلة الشباب ٠

٢ ـ ثم مرحلة الرجولة ٠

٣ ـ ثم مرحلة الشيخوخة ٠

وكان الشاهد على ذلك قول التوحيدى (كل قوم فى اقبال دولتهم شجعان ٠٠٠)(١٥) ، ولهذا قيل ان أبا حيان (يقرر نظرية فى علم الاجتماع راجت فيما بعد ، ونسبت لابن خلدون)(١٦) ٠

كما ان التوحيدى اختلف عن أعمال كتاب الأخبار والأقاصيص ، وانما

---

(١٣) محمد عبد الغنى الشيخ : أبو حيان التوجيدى ، جـ ٢ ص ٧٤٥ ٠

(١٤) على دب : الأديب والمفكر أبو حيان التوحيدى ، ص ١٣٤ ٠

(١٥) انظر ص ٤٩٠ ـ ٤٩١ من هذا الفصل ٠

(١٦) محمد عبد الغنى الشيخ : المرجع السابق ، جـ ١ ، ص ٤٣٠ ٠ وانظر فى أطوار الدولة ، زينب الخضيرى ٠ فلسفة التاريخ عند ابن خلدون ، ص ٢٠٧ ـ ٢١٧ ٠ فقد حدد ابن خلدون عمر الدولة بمائة وعشرين عاما وتتكون من ثلاثة أجيال ولكنها تمر بمراحل خمس : (١) طور التأسيس ، (٢) الانفراد بالملك ، (٣) الفراغ والدعة ، (٤) القنوع والمسالمة ، (٥) الاسراف والتبذير ، لكن البعض رأى انها ثلاث مراحل واختصر مرحلتين ٠ د٠ زينب الخضيرى ، المرجع السابق ، ص ٢٠٩ ـ ٢١٣ ٠

كان يقصد العبرة ، وكان توجهه نحو الفكرة ، وكذلك السؤال عن الأسباب والعلل ، والسؤال عن الانسان .

(فهو لا يهتم بأهل البادية ، ولا يسلك مسلك الرواة الذين يعنون بتصيد الغريب من الأخبار والأشعار ، وانما يهتم بالنواحى التاريخية والأدبية من حياة الرجال)(١٧) ، وكذلك اهتم بالنواحى الاجتماعية والفكرية .

وقد اتسمت أحكام التوحيدى فى موضوع العرقية بالموضوعية بالرغم من حساسية الموضوع ، فبالرغم من دفاعه عن العرب ، فلم يكن دفاعه دفاع متعصب يغمط الآخرين حقوقهم ، وكأنه يدعو لدعوى عنصرية ، بل أكد على أهمية الظروف ، وعلى مميزات كل شعب ، ومهاراته وقدراته طبقا لبيئته وظروفه ، ولذلك أكد كما مر أن لكل أمة فضائل ورذائل ، وان لكل أمة زمانا على ضدها - والفضائل والرذائل توزعت بينهم ، وقد جعل للفرس السياسة والآداب والحدود والرسوم ، وللروم العلم والحكمة ، وللهند الفكر والروية .. الخ . ما تقدم فيكون بذلك قد نفى دعوى ما زال البعض يتحدث فيها ، ويدعو اليها ، وهى هذه العنصرية البغيضة التى لا تقوم على أساس علمى ، وما زالت دعوى النازية بتفوقهم العنصرى ، تلك الدعوى التى الهبها الفيلسوف تريتشكه والذى اختلط رأيه على الناس بفكر نيتشه أقول ما زالت هذه الدعوى بنتائجها المؤلمة ماثلة فى الضمير الانسانى .

مشكلة أخرى ، يوضح رأيه فى الطبقية فى البناء الاجتماعى ، وقد بينت أن الارستقراطية التى اتهمه البعض بها كانت فى مجال الفكر وبالمعنى الذى تقدم دون أن تتعدى ذلك الى طبيعة اجتماعية أو اقتصادية بمعنى

---

(١٧) زكى مبارك : النثر الفنى ، ج ١ ، ص ٣٤٦ .

تميز في المقبوق ٠٠ الخ ٠ وكان ذلك في اطار واقع يرصده ويعيشه ولم يتحدث عنه في نطاق شكل سياسي جديد يتصوره ، فاذا كان قد أنف من الكتابة للعامة للأسباب التي أبداها ، فانما كان يقرر واقعا حيا كما يراه ، ولكن نلاحظ أن موقفه من الفكر كان أقرب الى جعله في أكبر عـــدد من الناس بمعنى انه بسط الموضوعات وطرحها في أسلوب يقربهـــا من عامة المثقفين ، فهل يمكن تصور موقفه من الكتابة للعامة عند تحقق ما أراده من تغيير واصلاح ، اذ يتبع هذا التغير بالقطع تغير في الوعي العام ، هل كان سيرفض ولنفس الأسباب ؟ أو ربما اعتبر الوعي سبيلا الى هذا !! وهـــل قصد التوحيدي بذلك تبسيط موضوعات العلوم المختلفة التي تناولهـــا ، أم اقتصر على مجرد محاولة اصلاح الراعي بالطرق التي اتبعها ومنها العنف المباشر أحيانا وغير المباشر أحيانا أخرى ٠

وقد ركز التوحيدي على قيمة الوعي للانسان ، وقدر العقل وأصحابه ممثلين في الفلاســفة والأدباء ، وقدر كذلك الصوفية بوصــفهم جمعوا بين الفضيلتين فقال عنهم انهم (سادة الدنيا وملوك الآخرة) ٠ ومن هنا نجد تعبيرا عن نوع معين من الطبقية عند مفكرنا ، ولكنها طبقية يحكمها معيار أخلاقي ، فلا ضير في الاعتراف لأصحاب السمو الروحي والجهـد الفكري بالفضل ، ولكنه في حقيقته يحمل من المسئولية أكثر مما يحمل من الحقوق لأن المقياس للقيمة هنا هو مدى العطاء للآخرين ، والترفع عن الدنيا وشمول المجتمع بالفائدة والنفع أو الاتجاه نحو التقدم ـ وهو في نفس الوقت دفاع عن ظلم لحق بأصحاب الفكر في الأدب والفلسفة والعلوم كما لحق بأهل الله ، وهو ظلم لحق بهم في التقدير الاجتماعي والمـادي وقبل كل شيء في الاحترام الانساني لمشروعهم الفكري والروحي ٠

ولقد صور التوحيدى هذا الموقف فأجاد التصوير كعادته وأطلعنا على فساد هذه النظرة وتناقضها .

وتاريخنا العربى غريب فيه وضع المفكر أو الفيلسوف أو العالم فقد كان (وأخشى انه ما زال) تعامل رجال السلطة والسياسة مع العلماء وأهل الأدب ينطوى على شيء من التعالى ، حتى فى مجتمعات تقر بفضل العلم والأدب .

وفى عصر التوحيدى كان العلماء يسعون للمكانة عند الوجهاء حتى يضمنوا الحياة المعقولة أو أحيانا ضروريات الحياة فقط ، فهل كان للأديب من كرامة ؟ وحرية فى التعبير ، اللهم الا اذا كانت هذه الحرية فى أن يقول ما يشاء فى عدو للوجيه ، أو موقف فكرى يرفضه الوزير الذى يعيش فى بلاطه ؟ وما عاناه التوحيدى نفسه من ذلك هو مثال لما كان يلاقيه الأديب أو الفنان أو المفكر . وفى المقدمة التى كتبها التوحيدى مخاطبا أبا الوفاء المهندس ما يؤكد ذلك ، وما يملؤنا حسرة ، ونستطيع أن نلمس بعض دوافع التوحيدى ، وأيضا بعضا من عذابه وغربته وهو الفنان والمفكر الذى خلق للسن والفكر ، وجبل على التأمل والتفكير ، ولكنه تاه فى مجتمع لا يعرف كيف يحتال فيه للحصول على عيشه ، وقد وقع مفكرنا فى مفارقة نفسية نتيجة لذلك ، لأن الفكر والفن يرفع صاحبه كلما رسخ قدمه فى فنه وعلمه وعظمة موهبته واستعداده ، ثم ان رؤية الفنان والمفكر تكشف له عما وراء المظهر أيا كان بريقه ، أو أيا كان انطفاؤه حتى يرى الجوهر ، ولا شك أن للمفكر تقييما آخر للأمور غير ما للآخرين ، وهذا المجتمع أو العصر كان يسعى كبراؤه سعيا حثيثا وراء المفكرين والعلماء ، كما ساد ادعاء التقدير للعلم .

ولكن هذه القيمة التى نراها للعلم نفتقدها اذا كنا بصدد وضع

العلماء والمفكرين . وهنا يبدو هذا التناقض الغريب فى هذا العصر . فنحن أمام مجتمع يجل العلم والأدب ، ولكنه ليس بالضرورة يجل العلماء والأدباء . فكأن العلم غير العلماء ، وكأن الأدب غير الأدباء . ولا أعرف كيف يحدث هذا ؟ أو كيف يمكن أن يحدث ، إذ التحليل يخبرنا بأن الأدب ليس الا مجموعة أعمال الأدباء ، والعلم ان هو الا حصيلة جهود العلماء ، وان لم ينفصل المفكر عن الجهد البشرى ككل .

ولكن الواقع يخبرنا بأن الفصل بين الأدب وأهله وارد فى حضارتنا ، وأن القيمة مختلفة أشد الاختلاف ، وأن الميزان لهذا يقام على غير ما يقام لذاك ، وكأنه من الممكن أن نعلن الاحترام للعلم ، فيما نسلبه من العلماء أو نعلن الاحترام للأدب بينما نهين الأدباء .

وفيما يروى التوحيدى من حديث أبى الوفاء اليه وهو يطلب منه أن يكتب ما دار بينه وبين الوزير ابن سعدان ما يدل على ما وصل اليه حال التوحيدى فقد كان ساخطا على ابن عباد (مغيظا منه ، مقروح الكبد)(١٨) . وذلك لما ناله منه من (الحرمان المر والصد القبيح ، واللقاء الكريه ، والجفاء الفاحش ، والقدح المؤلم والمعاملة السيئة ، والتثاقل عن الثواب على الخدمة ، وحبس الأجرة على النسخ والوراقة ، والتجهم المتوالى عند كل لحظة ولفظة)(١٩) .

وفى خطاب أبى الوفاء له نتبين النظرة الى المفكر كيف كانت وعلى أى أساس تبنى ، وكيف يسمح له ، وكيف يحال دونه ودون الفاعلية أو الحصول على حقه ، يقول أبو الوفاء مخاطبا مفكرنا : (وجهلت أن من قدر

---

(١٨) الامتاع والمؤانسة : جـ ١ ، ص ٣ .
(١٩) الامتاع والمؤانسة : جـ ١ ، ص ٤ .

على وصولك يقدر على فصولك ، وان من صعد بك حين أراد ، ينزل بك اذا شاء)(٢٠) . بل ان قيمة الشكل أو المظهر هي المقياس ، مما يظهر تفاهة الميزان ، ويخاطبه أبو الوفاء قائلا أيضا : (وأنت غر لا هيئة لك في لقاء الكبراء ، ومحاورة الوزراء ، وهذه حال تحتاج فيها الى عادة غير عادتك والى مران سوى مرانك ، ولبسة لا تشبه لبستك)(٢١) .

ووسط هذه الموازين ، وفساد الحكم ، وانعدام التقدير اضطرب التوحيدي ، والواقع يصدمه بشراسة وهو مجبر على التعامل معه في معاشه واحتياجاته لضرورات البقاء ، فوصل احساسه بالضآلة أحيانا حتى وكأنه غلب على أمره ، وحتى ظهر في كلامه الاحساس بالانسحاق والهزيمة(٢٢) ، وفي هذا تعبير عن هزيمة قيمة مقابل أخرى . والتوحيدي يقول (ونعوذ بالله من الفقر خاصة اذا لم يكن لصاحبه عياذ من التقوى ولا عماد من الصبر)(٢٣) .

وليست القضية أن التوحيدي كان عيابا لأن الرجل كان يعترف بالحق لأهله ، واتهامه بالثلب غير حقيقي ، فالثلب عنده هو تعبير عن نزعة نقدية ، وقد بين أسبابها ودواعيها . فالتوحيدي اذا ذكر من يستحق الثناء أثنى ، كما كان يتواضع جدا ، وهو يعلي من شأن غيره من العلماء ممن يستحقون ويعطي كلا حقه(٢٤) ، ويظهر عيبه ان وجد ، بل ان الرجل وفي لأساتذته مقر بالجميل ، بل ان الثناء على من يستحق قد يصل به أحيانا الى درجة

---

(٢٠) الامتاع والمؤانسة : جـ ١ ، ص ٦ .
(٢١) الامتاع والمؤانسة : ص ٦ .
(٢٢) الامتاع والمؤنسة : جـ ١ ، ص ٨ .
(٢٣) الامتاع والمؤانسة : جـ ١ ، ص ١٦ .
(٢٤) الامتاع والمؤانسة : جـ ١ ، ص ٣٢ .

التعصب لا الثنـــاء عليهم والركون لآرائهم فقط(٢٥) ، وكذلك فعل هـــم الساسة وغيرهم ممن تعرض لهم ٠

واذا كان التوحيدى قد شغل بوضع المفكر والأديب فى المجتمع وأضر به هذا المستوى الذى يعيش فيه كثير من المفكرين ، فهل يمكن ان نتصور أو نبحث عن وضع المفكر فى مجتمعه أو تصوره ٠

لقد مر أن التوحيدى رأى رأى أفلاطون « في الجمهورية » فى ان يحكم الفلاســفة ويتفلسف الملوك(٢٦) ٠٠ الخ ٠ ما عرضــه من رأيه فى هـــذا الموضوع ٠ وكان أفلاطون يرى أنه (ما لم يصبح الفلاسفة ماوكا فى بلادهم أو يصبح أولئك الذين نسميهم الآن ملاكا وحكاما فلاسفة جادين متعمقين ، وما لم تتجمع السلطة السياسية والفلسفة فى فرد واحد ، وما لم يحدث من جهة أخرى ، ان قانونا صارما يصــــدر باستبعاد أولئك الذى تؤهلهم مقدرتهم لأحد هذين الأمرين دون الآخر من ادارة الدولة — ما لم يحــدث ذلك كله ، فلن تهدأ حدة الشرور التى تصيب الدولة ، بل ولا تلك التى تصيب الجنس البشرى بأكمله)(٢٧) ٠

هـــكذا تصور أفلاطون وضـــع المفكر أو الفيلســوف فى محــاورة « الجمهورية » وكان موقف مفكرنا بين الأمل والواقع ، فاذا كان قــد تمنى أن يحكم الفلاسفة ويتفلسف الملوك فهـــذا هو الأمل ، أما الواقـــع فكان ما صوره من وضع الفيلسوف فيــه ، وكان التوحيدى على مستوى هـــذا الواقع والتعامل معه يطلب ما هو اقل بكثير ٠

---

(٢٥) احسان عباس ، ابو حيان ، ص ٥٤ ٠

(٢٦) الامتاع والمؤانسة : ج ٢ ، ص ٣٣ ٠

(٢٧) أفلاطون : الجمهورية ، ترجمة فؤاد زكريا ، فقرة ٤٧٣ ، ص ٣٧٩ ٠

وأفلاطون نفسه غير موقفه ، اذ نجده في محاورة (السياسى) يذهب الى أن الحاكم المستبد العادل أصلح من الفيلسوف في حكم المدينة لخبرته بشئون السياسة(٢٨) . وكذلك فعل في محاورة (القوانين) حيث تراجع عن فكرته في حكم الفلاسفة واستعاض عن ذلك بمجموعة أفرادهم حراس الدستور لمراقبة الزواج والأسرة ، وليقسموا الأرض ويحققوا تفتيتها بالميراث(٢٩) .

أما التوحيدى فراح يتلمس المعاش للمفكر في ظل هذا الوزير أو ذاك وكأنه قد قنع لهؤلاء بالقرب والحظوة ، فهو يخاطب ابن سعدان بقوله (يجب على من آتاه الله رأيا ثاقبا ونصحا حاضرا ، وتنبها نافعا ، أن يخدمك متحريا لرسوخ دعائم المملكة بسياستك وريادتك ، قاضيا بذلك حق الله عليه في تقويتك وحياطتك)(٣٠) .

وهو ان كان يثق في ابن سعدان أو يرى صلاحه فان موقفه هنا معه يعد تخاذلا ، ثم ها هو ينبهه الى هؤلاء الذين هم على بابه بقوله (واني أرى على بابك جماعة ليست بالكثيرة - ولعلها دون العشرة - يؤثرون لقاءك والوصول اليك لما تجن صدورهم من النصائح النافعة ، والبلاغات المجدية ، ويرون أنهم اذا أهلوا لذلك فقد قضوا حقك ، وأدوا ما وجب عليهم من حرمتك ، وبلغوا بذلك مرادهم من تفضلك واصطناعك ، وتقديمك وتكريمك ، والحجاب قد حال بينهم وبينك)(٣١) . ويصف حالهم واحتياجهم وفائدتهم له ، ويذكره بتقلب الأيام بما يعجب له الانسان ، ولكن تصويره

---

(٢٨) محمد على أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفى ، الفلسفة اليونانية ، جـ ١ ، ص ٢٨٥

(٢٩) محمد على أبو ريان : المرجع السابق ، جـ ١ ، ص ٢٨٦ .

(٣٠) الامتاع والمؤانسة : جـ ٣ ، ص ٢١١ .

(٣١) الامتاع والمؤانسة : جـ ٣ ، ص ٢١١ .

لهم ولدورهم وان كان فيه اشارات هامة الا أنه حوى اشارات فردية كقوله ان فيهم (من ينظم الدر اذا مدح ، ويضحك الثغر اذا مزح)(٣٢) ٠

وهو قبل ذلك يخبره بما فى الالتفات اليهم الى ما عندهم من فائدة فيقول (ولكل منهم وسيلة شائعة ، وخدمة للخيرات جامعة ، فهم ، — وهو أهل الوفاء — ذوو كفاية وأمانة ، ونباهة ولباقة ، منهم من يصلح للعمل الجليل ، ولرتق الفتق العظيم ، ومنهم من يمتع اذا نادم)(٣٣) ٠ وهو يصف حالهم ، واحتياجهم الشديد ، وفقرهم فيقول (ومنهم طائفة أخرى قد عكفوا فى بيوتهم على ما يعنيهم من أحوال أنفسهم ، فى تزجية عيشهم ، وعمارة آخرتهم وهم مع ذلك من وراء خصاصة مرة ، ومؤن غليظة ، وحاجات متوالية ، ولهم العلم والحكمة والبيان والتجربة)(٣٤) ٠

ثم يخبره أن هؤلاء لو وثقوا من قبولهم اذا عرضوا أنفسهم على الوزير لتقدموا اليه ، ولكن اليأس غلب حتى (رأوا أن سف التراب ، أخف من الوقوف على الأبواب ، اذا دنوا منها دفعوا عنها)(٣٥) ٠

ولكن التوحيدى بعد ذلك يتحدث عن مبدأ هام وهو مبدأ أو فكرة (اصطناع الرجال) وكما يقول : (أيها الوزير ، اصطناع الرجال صناعة قائمة برأسها ، قل من يفى بربها ، أو يتأتى لها ، أو يعرف حلاوتها ، وهى غير الكتابة التى تتعلق بالبلاغة والحساب)(٣٦) ٠

فهل اقتصر التوحيدى فى تصوير دور المفكر والفيلسوف على دور

---

(٣٢) الامتاع والمؤانسة : جـ ٣ ، ص ٢١١ ٠
(٣٣) الامتاع والمؤانسة : جـ ٣ ، ص ٢١١ ٠
(٣٤) الامتاع والمؤانسة : جـ ٣ ، ص ٢١١ ٠
(٣٥) الامتاع والملاؤانسة : جـ ٣ ، ص ٢١٢ ٠
(٣٦) الامتاع والمؤانسة : جـ ٣ ، ص ٢١٢ ٠

المواجهه بهذه الطريقة ، أعنى بتقربه من الوزير أو الحاكم ، ولكنه صور أحيانا بعض هذه الأدوار السابقة وكأن الفكر مضحك الملك أو مهرجه ، وان كان التوحيدى قد لعب الدور مع ابن سعدان نأجاد بذكائه ، واستعمال الحيلة واستخدام فطنته فى نسب الأقوال الى غيره أحيانا ، أو لعب دور الناصح الأمين ، أو استمالة الوزير للأسماع ، فهل هذا يعد دورا حقيقيا للمفكر والفيلسوف ، وهل يرضى بذلك ، فضلا عما هو أقل وهو يقول للوزير : (فلولا أنك - أدام الله دولتك - أذنت لى أن أكتب اليك كل ما هجس فى النفس ، وطلع به الرأى مما فيه مرد على ما أنت فيه من هذا الثقل الباهظ ، وتنبيه على ما تباشره بكاهلك الضخم ، لم يكن خطرى يبلغ مواجهتك بلفظ يثقل ، واشارة مغلظ ... لكنك ... قد رخصت لى فى ذلك ، وخصصتنى به من بين غاشية بابك ، وخدم دولتك)(٣٧) .

فهل اقتصر على دور الناصح والمعين بعد الاذن له والتفضل عليه من الوزير ، أقول : هل اقتصر ورضى التوحيدى للمفكر بهذا الدور ؟ وفى ظل هذه الأوضاع ؟(٣٨) .

وقد عاد التوحيدى ليقدم نصحه للوزير ويلخص أهم ما فى السياسة فى قوله (وليس فى أبواب السياسة شىء أجدى وأنفع ، وأنفى للفساد وأقمع ، من الاعتبار الموقظ للنفس ، الباعث على أخذ الحزم ، وتجريد العزم) ، واذا كان أفلاطون قد جاء تغير موقفه المعروض فى الجمهورية بعد محاولة التطبيق وفشله وصدامه مع الواقع .

فهل كان الواقع الذى عاشه التوحيدى واتصل به منذ البداية ،

---

(٣٧) الامتاع والمؤانسة : جـ ٣ ، ص ٢١٣ - ٢١٤ .
(٣٨) الامتاع والمؤانسة : جـ ٣ ، ص ٢١٤ .

خابرا أحابيل السياسة ، عارفا برسوخ الفساد فى الأرض ، وتمكن الزيف من الموازين ، أقول هل كانت معرفته بهذا الواقع هى السبب فيما أصابه من احباط ، ودفعه الى الاقتصار على محاولة تحقيق هـذا الدور للمفكر ، دون أمله ورأيه فى أن يحكم الفلاسفة ويتفلسف الملوك ، والذى ظل غلى ما يبدو مجرد وجهة نظر ، لا تتعدى الرأى العابر ، وان برهن على صحته أو حاول ذلك كما مر ، ولكن دون الالحاح عليه ، بوصفه مخرجا لتجنب الفساد فى الأرض ؟ .

صحيح أن التوحيدى تحت الحاجة قد تذلل واعترف هو بذلك ، ولكن لا أشك انه ان كان لابد من ادانة فهى أولا للعصر ، بل ان العصر مدان مرتين ! الأولى بحكم الايديولوجية التى تنظمه ، أو التى يعتنقها ويعلنهـا وهى الاسلام ، حيث يرفع الاسلام من قيمة الانسان عامة ، وبالأخص أهل العلم ، والثانية : بحكم اهتمامه واحتفـائه بالأدب والفكر ، ولأنه العصر الذى بلغ الفكر والحركة العلمية فيه أعلى مرتبة وأنصعها ، وحيث تسـارع الجميع وتسابقوا فى الانتساب للعلم ، والفخر وبالمجالس الأدبية والفكرية كما مر .

ولا أحسب أن أحدا يستطيع أن ينفى المسئولية كاملة عن التوحيدى ولكن لابد أن يجد له فى نفس الوقت العذر ، بل الكثير من العذر . أما لومه لأنه لم يحسن مخاطبة الرؤساء(٣٩) ، فهـو أمر لا يمكن الاقرار به ، لأنه يتضمن نظرة طبقية ، وهى هنا طبقية ترفع من شأن المناصب بغير حق ، وتنزل بالمفكر عن مكانه الجدير به ، وصراحة لا أعرف ما هى هذه الطريقـة التى يخاطب بها المفكرون الحكام، اللهم الا طريقة التوجيه والتعليم والارشاد، أليس صحيحا ما يقال من أن دولة الفـكر تسبق دولة الحـكم بل هى التى

---

(٣٩) عبد الرازق محيى الدين ـ أبو حيان التوحيدى ، ص ٢٨٥ .

تقودها ؟ ٠

كان الفارابى أول فيلسوف يعالج قضية النبوة ويفسرها تفسيرا سيكلوجيا(٤٠) وقد وردت فكرة عند التوحيدى يجب التوقف عندها وهى قوله (والملك مبعوث ، كما ان صاحب الدين مبعوث ، الا أن أحد البعثين أخفى من الآخر ٠ والثانى أشهر من الأول)(٤١) ٠ اذ يوحى قوله بأن أحد البعثين أخفى من الآخر ، أثر الفارابى فى نظرية النبوة ٠ فعند الفارابى يتصل الرئيس (رئيس المدينة) بالعقل الفعال بالطريق الكسبى ، أعنى بالرياضيات والمجاهدات والتأمل والنظر(٤٢) ، وأما النبى فيتصل بالعقل الفعال عن طريق الهيبة الالهية وطريقها المخيلة(٤٣) ٠

ومع ذلك فلا يمكن التأكد من انه رأى رأى الفارابى فى النبوة ، اذ أن رأى التوحيدى جاء مجملا غير واضح ، كما لا يمكن اقامة مقارنة لأن التوحيدى فضلا عن اجماله القول ، وغموض الفكرة كما عرضها ، فهو لم يذهب الى التفسيرات التى ذهب اليها الفارابى كمحاولته تفسير النبوة عن طريق تفسيره للأحلام(٤٤) ، ومن ناحية أخرى لم يقدم تصورا للمدينة الفاضلة ، ولم تكن نظرته فى الحكم بنفس الدرجة النموذجية التى ذهب اليها الفارابى حتى قال دى بور (والفارابى يصف أميره بكل فضائل الانسانية ، وكل فضائل الفلسفة ، فهو أفلاطون فى ثوب النبى محمد « عليه الصلاة والسلام »)(٤٥) ٠

فما يوحى به نص التوحيدى السابق انما هو مجرد فرض ، وغموض النص وايجازه يصعب المسألة ٠

---

(٤٠) جميل صليبا : تاريخ الفلسفة العربية ، ص ١٨٠ ٠

(٤١) الامتاع والمؤانسة : جـ ٢ ، ص ٣٣ ، وانظر هذا الفصل ، ص ٤٨٠ — ٤٨١ ٠

(٤٢) سعيد زايد : الفارابى : ص ٥٨ ، وجميل صليبا : المرجع السابق ، ص ١٨١ ٠

(٤٣) سعيد زايد : المرجع السابق ، ص ٥٨ ، وجميل صليبا : المرجع السابق ، ص ١٨١ ٠

(٤٤) ابراهيم بيومى مدكور : فى الفلسفة الاسلامية ، جـ ١ ، ص ٧٣ — ٧٤ ٠

(٤٥) دى بور : تاريخ الفلسفة فى الاسلام ٠ ترجمة عبد الهادى أبو ريده ، ص ١٥١ ٠

خاتمة

كلمة أخرى وليست أخيرة . فالواضح مما سبق عرضه أن التوحيدى لم تكن علاقته بالفلسفة علاقة عارضة ، ولم يكن مجرد ناقل لهذا الرأى أو ذاك . وبالرغم من أن التأثر أمر وارد بين الحضارات المختلفة ، ووارد أيضا بين الأفراد فلعله فى الفكر الفلسفى العربى وخاصة فى بواكيره الأولى أوضح ما يكون . ولكن الملاحظ أن التوحيدى وان لم يكن فيلسوفا خالصا بنى لنفسه صرحا أو بناء مذهبيا متكاملا فى الفكر الفلسفى ، الا أن فكره عبر عن فكر فلسفى ، أصيل ومتميز ، وأعنى بذلك أيضا الاتجاه الصوفى باعتباره قد احتفظ بالبعد العقلى الفلسفى كما سبق أن مر .

نعم عبر التوحيدى عن موقف خاص من خلال حديثه فى موضوع الله والانسان ، وما يدور حول الموضوعين من قضايا .

وقد مر التوحيدى بثلاث مراحل فكرية ، الأولى مرحلة التساؤل أو الشك ، والمرحلة الثانية دينية ايمانية ، ولكن دون التزام كامل ، ومرحلة ثالثة ، وهى مرحلة صوفية روحية سجلها فى الاشارات .

وكان موقف التوحيدى الرئيسى هو احترامه للعقل ، ومن هنا كان احترامه للفلسفة والفلاسفة ، واعتبارهما احدى طرق الوصول الى الحقيقة ، كما أقر بالعقل والتجربة أى الحس باعتبارهما من وسائل المعرفة ، ولكن موقفه الايمانى ورؤيته للقدرة الالهية قد جعله يحدد للعقل مستوى ، ويلجأ بعد ذلك الى التفسير بالحكمة الالهية الخافية فى غيبه ، فيتخذ الايمان طريقا مع العقل وأعلى منه ، ولذلك فلا غرابة فى أن يجعل الفلسفة تنتهى بأجزائها

وأبوابها المختلفة الى التوحيد ، وكذلك لم يأخذ بالتوفيق بين الفلسفة والدين كما أراد اخوان الصفا ، فتبع السجستانى فى اعتبار الدين طريقه الوحى ، والفلسفة العقل ، والوحى أعلى وأشرف ، ولكن دون أن يلغى العقل ، ولكنه تميز عن أستاذه ، فى اعطاء تقدير أكبر واحترام أكثر للفلسفة ، وفى تأكيده على دورها مع الدين •

وكان موقف التوحيدى من علم الكلام مستمدا من موقفه الايمانى ، فقد رفضه للجاجة فى القول ، ولخروج المتكلمين عن الأدب فى قضايا الألوهية ، وان كان قد تناول بعض مشكلات علم الكلام ، ولكن كان لموقفه تميزه ، ومبرراته الخاصة •

ومن هذا المنطلق ، أعنى العقل والدين ، أو الموقف الفلسفى والموقف الايمانى كان تناول التوحيدى لموضوع الله •

فاذا تحدث عن الأدلة على وجود الله ، أخذ أولا بالأدلة البرهانية ، ثم اختار الطريق الحدسى أو الصوفى باعتباره أقوى الأدلة • لأن الله فوق كل قول ، وكل ما يضمره الانسان فالله أعلى منه ، وفى الصفات كانت تحكمه النزعة النقدية الموسوعية ، ولذلك فقد وجد فى الجانبين بعض الصواب ، ثم مال الى شىء أقرب الى التعطيل ، ولكن لعدم المعرفة ، ولم يقل التوحيدى بوحدة الوجود ، ولا بالاتحاد كما ذهب البعض ، بل ان جانبه الايمانى كان يملى عليه تأكيدا دائما على التوحيد والتنزيه •

وكانت موسوعيته وراء نظرته فى أن الله معروف عند جميع الأمم ، على اختلاف الديانات ، واعتبر اختلاف المذاهب أمرا طبيعيا كاختلاف الديانات ، فالمذهب نتيجة للرأى ، والرأى ثمرة العقول ، وقد أقر هذا الاختلاف باعتباره أساسا فى بنية المجتمعات الانسانية ، كما عرض للقول

بتكافؤ الأدلة ورفضه ، وقدم جديدا فى عرضه للموضوع ونقده ، لأن الباطل لا يقاوم الحق والحق لا يتشبه بالباطل .

وفى نظرته للانسان كان موقفه فى البداية موقف التساؤل حول الأبعاد النفسية والأخلاقية والاجتماعية فى الانسان . وفى تساؤل يشمل المألوف فى حياة الانسان أو غير المألوف ، وقد نظر الى الانسان من الموقفين ، أعنى الدينى ، والفلسفى - فنظر الى العقل وما يجب على الانسان من استخدامه والاسترشاد به اذ أنه مناط أو أساس التكليف ، وعلى الانسان فى الوقت نفسه أن يتشبه بالاله ، فهو يبدأ من الانسان باعتباره العالم الصغير الذى يمثل العالم الكبير الذى يوصل الى الله . وعلى الانسان أن يعرف نفسه لهذا وهو صفو الجنس الذى هو الحيوان ، ولكن عليه أن يعلو ليسعى للتشبه بالله ، والانسان فان بالحس باق بالنفس ، وهو لب العالم ، وقد استدل على بقاء الانسان بالكمال الالهى ، الذى لا يمكن أن يحكم على حياة الانسان بالفناء ، والا لكانت الحكمة مبتورة واليأس واقع ، وهو ما لا يتفق مع الكمال الالهى .

وفى المعرفة كان موقفه من نفس المنظورين - الايمان - الفلسفة . فقد رفض التفسير الخرافى للظواهر ، وأكد على أهمية العقل ، وجعل من العقل ، والمشاهدة ، والحكمة مصادر للمعرفة ، ولكن من موقفه الايمانى يقدم فى موضوعات الدين والغيب .. الخ القرآن والسنة ، ولذلك أكد من هذا المنطلق على تفسير بعض ما خفى من الأمور بالحكمة المستورة فى غيب الله . ودافع التوحيدى عن العلوم المختلفة ، ولم يكن مغلقا حيث انه دافع أيضا عن العلوم الدخيلة أو الأجنبية ووصف رافضها بالجهل وجعل العلم أشرف من الجهل ، سواء جاء بالحس ، أو العقل ، أو الوحى ، ولذلك قبل ودافع عن الفكر اليونانى ، وقد رأى أن الحق واحد ، وانما اختلف

الناس حوله ، وقد قال برأى أقرب الى القول بنسبية المعرفة ، أو احاطة كل مذهب بجهة ، والمعرفة الوحيدة اليقينية هى معرفة الله وتوحيده ، وهذه تفرقة واجب الالتفات اليها ٠

وفى كلامه عن النفس نلمح التأثير الأفلاطونى واضحا ، وذلك فى تقسيمه الثلاثى لقوى النفس ، فهذه النفس بسيطة بينما الجسم مركب ، وقد فرق بين النفس والروح ، فالانسان بالروح حى فحسب ولكنه بالنفس انسان ، والروح وسيلة النفس لتنفيذ تدبيرها فى صاحب الروح ، وهو يقول بخلود النفس واحتفاظها بنشاط شبيه بنشاطها هنا ، ولكن دون منغصات البدن ، ولكن ما يبقى هو نفس الانسان فقط ، لا نفس الحيوان ، وقد تساءل عن حقيقة المعاد ، واذا كان مجرد وهم لطول الاعتقاد ؟ وقد اهتم بالحياة العقلية للنفس ، أما فى تصوفه فقد قال باماتة النفس من أجل احيائها ٠

ويتحدث عن الحرية من نفس المنطلق ، فلا يرى تناقضا بين القول بحرية الارادة الانسانية والتنزيه والتوحيد ، ولذلك يحتفظ للانسان بحريته ، ويحمله مسئوليته ، ولا حجة له فى غير ذلك ، لأن الله حجب عنه غيبه ، وأما ما يخرج عن الارادة الانسانية ، أو يخالفها ويناقضها فهو لحكمة أرادها الله ، وذلك ليشعر الانسان دائما بالحاجة اليه سبحانه وان الأسباب وحدها أو قدرته وحدها لا تكفى ، ولا تغنى عن العون الالهى ٠ وفى الاغتراب تناول التوحيدى الموضوع فى سياق حديثه الصوفى ، فربط بين الاغتراب والتصوف ، وربط بين ظروف حياته أو تجربته ، فهو من المفكرين الذين عبر فكرهم عن حياتهم ، وقد أخذ الاغتراب عند التوحيدى أشكالا أو أنواعا عدة ، ولكن أبرزها وأهمها هو الغريب الذى هو فى غربته غريب ٠ وقد ربط بين الاغتراب والتصوف بل عالج الموضوع باستفاضة

فى كتابه الصوفى (الاشارات الالهية) •

وفى الأخلاق اهتم التوحيدى بالموضـــوع من الزاوية الفلسفية أو العقلية ، والزاوية الايمانية أيضـا •• وقد عبر عن تأثره بالفـكر الأخلاقى الأفلاطونى عندما ربط بين قوى النفس الثلاث وعلاقتها بالأخلاق ، وعبر عن الجزء الايمانى وخاصة عند اهتمامه بالمواقف الأخلاقية وربطه بين الأخـلاق والدين والعمل ، كما ربط بين الخلق والخلق ، واعتبر أن من الأخلاق ما هو فطرى فلا يمكن تغييره ، ومنها ما هو مكتسب فيمكن تقويمه ، ولـكنه من موقفه الايمانى يفتح الأمل للانسان عن طريق الثقة فى العفو الالهى • وقد أشار الى أهمية العامل الاقتصادى وتأثيره على أخلاق الأفراد ، وكذلك أكد على أثر التربية ، وأشار الى العلاقة بين العقل والأخلاق ، فاعتبر أن الفعل غير الخلقى يدل على فساد العقل ، واعتبر الدين والعقل مصدرى الأخلاق •

وفى التصوف تميز التوحيدى بفهم للقضايا الأساسية فى الصوفية وكذلك تميز بتقديم تجربته فى منـاجاة روحيـة فاقت فى هـذا المجـال الكتابات الصوفية ، ومن ناحية ثانية تميز أيضا بأنه سجل بذلك رحلته الروحية ، أعنى تجربته فى الطريق ، وفى ترويض نفسه ، وتخليصها من أدرانها أو محاولته هو التخلص من أطماعه التى أطاعها فاستبعدته ، فيبحث عن الخلاص بالطريق الروحى أو التصوف •

وقد قدم فى ثنايا مناجاته ، منهجا وأخـــلاقا فى محـاولة لتخليص الانسان من عبوديته ، وتحقيق عتقه باستيعاب العبودية ، ووصفا لمـا يجب عليه فى علاقته بربه ومولاه ، وقد انتهى الى التصوف طريقا ، ولكنه احتفظ بالعقل والفلسفة فى مناجاته الصوفية •

وفى موضوع الصداقة كان موقفه من هذا النوع من العلاقة بين البشر

ذا شقين ، الأول أمنيته أو رغبته ، وهو فى ذلك يعترف بقيمة الصـــداقة وأهميتها ويصورها كيف تكون ، وهى بذلك ضرورة انسانية الا أن الواقع الذى يرصده يقول بغير ذلك ، وهذا هو الشق الثانى فيقرر أن الصداقة واقعيا معدومة أو ليس لها وجود فى دنيا الناس ، ومن هنـــا يفرق بين الأمنية والواقع .

وفى الفكر السياسى عنده نجد الأثر الفلسفى واضحا حيث ذهب الى تأكيد القول بأن الدنيا تطيب عندما يملك الفلاسفة ، ويتفلسف الملوك . وهى أمنية أو نموذج يتمناه ، ولكنه فى تعامله مع الواقع اقتصر عـلى دور التوجيه كوظيفة للفيلسوف ، وقد اختار التوحيدى أن يلعب دوره عن طريق ارشاد الوزراء الذين يتعامل معهم على قدر ما تسمح له الظروف ، ولـكنه عبر عن ايمانه بالشورى والديمقراطية فى تأكيد قاطع ، كما أكد على أهمية الالتزام الأخلاقى فى سلوك الحاكم ، وحق الرعية فى النقد والمتابعة حتى فى خصوصيات الحاكم لتعلق مصالحهم به ، وقد وفق الهـــدف بين الشريعة والفلسفة والسياسة . لأن الشريعة سياسة الله فى الخلق ، والملك سياسة الناس للناس ، وكلاهما يكمل الآخر ، وقد بعث الله طالوت ملكا ، فالملك قد يكون مبعوثا أيضا . وقد هاجم الأمويين لا لأنه يميل للشيعة ولـكن للقيم الأخلاقية والسياسية التى عبروا عنها .

وقد تحدث أيضا فى موضوع العرقية فدافع عن العرب ، ولكنه كان موضوعيا فاحتفظ لكل شعب بمميزاته الحضارية ، وقيل فى ذلك انه قال بأفكار عرف بها بعده ابن خلدون كتقسيمه لمراحل الدولة الثلاث ، وكذلك تحدث عن أخلاق الحاكم وعلمه ، وشروط الرئاسة الواجب توافرها فيمن يحكم .

هكذا عبر التوحيدى عن مواقفه المختلفة فى هذه القضايا الفلسفية المتعددة ٠

وكان يحكمه دائما العقـــل والوحى أو ـ الفلسفة ـ والدين ٠ وان كانت الأسبقية للدين والوحى ، فالفلسفة تحتاج الى الدين ، والعقل يحتاج الى الوحى ٠ ولكنه دائما يؤكد قيمة العقل والفلسفة أيضا ٠ وهو وان اتخذ الصوفية طريقا للخلاص من عبودية الطاعة لأطمـاع النفس المستذلة ، الا أنه أبقى للعقل دوره ، ويكفى أنه مناط التكليف ، وان كان قـد حـدد له حدودا ، ومع ذلك كله فما زال فى فكر التوحيدى ما يستحق الدراسة من الزاوية الفلسفية ٠

والله أعلم ٠٠٠

حسن كمال الدين الملطاوى

القاهرة ـ المنيل ـ ١٩٨٨

المصادر والمراجع

أولا ـ مؤلفات التوحيدى :

١ ـ الاشارات الالهية :

ـ حققه وقدم له الدكتور عبد الرحمن بدوى ـ الجزء الأول • مطبعة جامعة فؤاد الأول • القاهرة ، ١٩٥٠ •

ـ نشرة ثانية مع بعض التعديلات ـ وكالة المطبوعات الكويت ـ دار القلم ـ بيروت لبنان • الطبعة الأولى ، ١٩٨١ •

ـ تحقيق الدكتور وداد القاضى : الجزء الأول • ومعه ملخص من الجزء الثانى ، دار الثقافة ـ بيروت لبنان • الطبعة الثانية ، ١٩٨٢ • وقد اعتمدت على هذه النشرة •

٢ ـ الامتاع والمؤانسة :

ـ ثلاثة أجزاء ، صححه وضبطه وشرح غريبه : أحمد أمين ، وأحمد الزين : لجنة التأليف والترجمة والنشر • منشورات المكتبة العصرية ـ بيروت ـ صيدا •

ـ من كتاب الامتاع والمؤانسة : اختار النصوص وأعدها وقدم لها د• ابراهيم الكيلانى • منشورات وزارة الثقافة والارشاد القومى• دمشق ١٩٧٨ •

٣ - **البصائر والذخائر :**

- حققه وعلق عليه أحمد أمين ، وأحمد صقر ، الجزء الأول ، لجنة التأليف والترجمة والنشر . القاهرة .

٤ - **الصداقة والصديق :**

- نشر وشرح وتعليق على متولى صلاح ، مكتبة الآداب ، القاهرة ، ١٩٧٢ ، وقد اعتمدت على هذا التحقيق .

- عنى بتحقيقها والتعليق عليهـــا الدكتور ابراهيم الكيلانى : دار الفــكر ، دمشــق ، ١٩٦٤ ، تحت عنوان (رســـالة الصـــداقة والصديق) .

٥ - **المقابسات :**

- نشرة حسن السندوبى (تحقيق وشرح) . المطبعة الرحمانية - بمصر ، القاهرة ، ١٣٤٧ هـ/١٩٢٩ م ، الطبعة الأولى .

- نشرة : محمد توفيق حســـين : (تحقيق وتقديم) . مطبعـــة الارشاد ، بغداد ، ١٩٧٠ ، وعلى هذه النشرة اعتمدت .

- نشرة : عــلى شلق (تنسيق وتعليق وشرح وفهرســـة) . دار المهدى - بيروت لبنان - الطبعة الأولى ١٩٨٦ .

٦ - ثلاث رسائل ، عنى بتحقيقهـــا ونشرها الدكتـــور ابراهيم الـــكيلانى ، منشورات المعهد الفرنسى للدراسات العربية - دمشق ، ١٩٥١ .

- رسالة السقيفة .
- رسالة فى علم الكفاية .
- رسالة الحياة .

٧ - رسائل أبي حيان التوحيدي :

- عني بتحقيقها ونشرها الدكتور ابراهيم الكيلاني ، مصدرة بدراسة عن حياته وآثاره وأدبه . دار طلاس ، للدراسات والترجمة والنشر .

٨ - رسالة الى القاضي أبي سهل علي بن محمد :

- ضمن ، معجم الأدباء - ياقوت : الجزء الخامس عشر - ياقوت الحموي . معجم الأدباء ، مطبعة دار المأمون ، القاهرة .

٩ - مثالب الوزيرين :

- عني بتحقيقه ، الدكتور ابراهيم الكيلاني : دار الفكر . دمشق ، ١٩٦١ . وللكتاب نشرة بعنوان (ذم الوزيرين) ، وأخرى (أخلاق الوزيرين) .

١٠- الهوامل والشوامل : (بالمشاركة ابن مسكويه) :

- نشرة أحمد أمين ، السيد أحمد صقر ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٣٧٠/١٩٥١ .

ثانيا - المصادر العربية :

١ - آدم متز :

- الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجري ، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريده ، لجنة التأليف والترجمة والنشر .

٢ - ابراهيم الكيلاني :

- أبو حيان التوحيدي . دار المعارف بمصر ، الطبعة الرابعة ، ١٩٨٠ .

- مقدمة رسالة الصداقة والصديق . دار الفكر ، دمشق ، ١٩٦٤ .
- مقدمة البصائر والذخائر . مكتبة أطلس ومطبعة الانشاء .
- مقدمة : ثلاث رسائل لأبى حيان التوحيدى . منشورات المعهد الفرنسى للدراسات العربية . دمشق ، ١٩٥١ .
- مقدمة : رسائل أبى حيان التوحيدى ، نشرة دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر .
- مقدمة : المختار من كتاب الامتاع والمؤانسة : منشورات وزارة الثقافة والارشاد القومى ، دمشق ، ١٩٧٨ .

٣ - ابن حجر العسقلانى :

- لسان الميزان - مطبعة دائرة المعارف النظامية . حيدر أباد .

٤ - ابن حزم الظاهرى - أبو محمد على بن أحمد :

- الفصل فى الملل والأهواء والنحل . تحقيق الدكتور محمد ابراهيم نصر ، والدكتور عبد الرحمن عميره - شركات مكتبات عكاظ للنشر والتوزيع - السعودية - الطبعة الأولى ١٤٠٢ هـ ١٩٨٢ م .

٥ - ابن رشد :

فصل المقال . دار العلم للجميع .

٦ - ابن كثير :

الحافظ عماد الدين ، مختصر تفسير ابن كثير . اختصار وتحقيق محمد على الصابونى . دار القرآن الكريم - بيروت - ١٤٠٢ هـ - ١٩٨١ م .

٧ - أبو الحسن على بن اسماعيل الأشعرى :

- مقالات الاسلاميين ، بتحقيق محمد محى الدين عبد الحميد ، مكتبة النهضة المصرية ، الطبعة الثانية ١٣٨٩ هـ - ١٩٦٩ م.

٨ - أبو الفتوح محمد عبد الكريم الشهرستانى :

- الملل والنحل . تحقيق الأستاذ عبد العزيز محمد الوكيل ، مؤسسة الحلبى ، مصر .

٩ - أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزى :

- تلبيس ابليس . عنيت بنشره وتصحيحه والتعليق عليه للمرة الثانية ١٣٦٨ هـ ، ادارة الطباعة المنيرية بمساعدة بعض علماء الأزهر ، مكتبة المتنبى - القاهرة .

١٠ - أبو القاسم الطبرى اللالكائى :

- شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة . تحقيق الدكتور أحمد سعد حمدان . دار طيبة للنشر ، الرياض ، ١٤٠٢ هـ .

١١ - ابو القاسم عبد الكريم القشيرى :

- لطائف الاشارات . قدم له وحققه وعلق عليه الدكتور ابراهيم البسيونى ، الطبعة الثانية ، الهيئة المصرية ، ١٩٨٣ م .

- الرسالة القشيرية . عليها هوامش من شرح شيخ الاسلام زكريا الأنصارى . مكتبة محمد على صبيح ، مصر .

١٢ - ابو الوفا الغنيمى التفتازانى :

- علم الكلام وبعض مشكلاته . دار الثقافة ، القاهرة ، ١٩٧٦ م.

- مدخل الى التصوف الاسلامى . دار الثقافة ، القاهرة ، ١٩٧٦ م .

- ابن عطاء الله السكندرى وتصوفه • مكتبة الأنجلو المصرية ،
الطبعة الثانية ، ١٣٨٩ هـ - ١٩٦٩ م •

١٣ - أبو بكر محمد الكلاباذى :

- التعرف لمذهب أهل التصوف • قدم له وحققه وراجع أصوله وعلق عليه : محمود أمين الشريف • مكتبة الكليات الأزهرية ، الطبعة الثانية ، ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠ م •

١٤ - أبو حامد الغزالى :

- رسالة فى بيان معرفة الله • ملحقة بكتاب : الاقتصاد فى الاعتقاد • نشرها الدكتور محمود حمدى زقزوق ، مكتبة الجندى ، مصر ، ١٩٧٢ م •

١٥ - أبو طالب المكى :

- قوت القلوب • وبهامشه كتاب سراج القلوب لأبى على زين الدين على المعبرى • وحياة القلوب ، لعماد الدين الأموى •

١٦ - أبو نصر السراج الطوسى :

- اللمع • حققه ، وقدم له وخرج أحاديثه دكتور عبد الحليم محمود ، طه عبد الباقى سرور ، دار الكتب الحديثة ، مصر ، ١٣٨٠ هـ - ١٩٦٠ م •

١٧ - الذهبى الحافظ :

- ميزان الاعتدال فى نقد الرجال • مطبعة السعادة ، مصر ، الطبعة الأولى ، ١٣٢٥ هـ •

١٨ - تاج الدين السبكى :

- طبقات الشافعية الكبرى • دار المعرفة ، بيروت ، لبنان •

١٩ - توفيق الطويل :

- قصة النزاع بين الفلسفة والدين . مكتبة مصر ، القاهرة ، الطبعة الثانية .

٢٠ - احسان عباس :

- أبو حيان التوحيدى . دار جامعة الخرطوم للنشر ، الطبعة الثانية ، ١٩٨٠ م .

٢١ - احمد امين :

- ظهر الاسلام . مكتبة النهضة المصرية ، مصر .
- مقدمة الامتاع والمؤانسة . لجنة التأليف والترجمة والنشر ، المكتبة المصرية - بيروت .
- مقدمة الهوامل والشوامل . لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٣٧٠ هـ - ١٩٥٣ م .
- مقدمة البصائر والذخائر . مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، الطبعة الأولى ، ١٣٧٣ هـ - ١٩٥٣ م .

٢٢ - أحمد خواجه :

- الله والانسان فى الفكر العربى الاسلامى . منشورات عويدات ، بيروت ، باريس ، الطبعة الأولى ، ١٩٧٣ م .

٢٣ - احمد فؤاد الأهوانى :

- افلاطون . دار المعارف ، الطبعة الثالثة ، ١٩٧١ م .

٢٤ - احمد محمد الحوفى :

- أبو حيان التوحيدى . جزءان ، مكتبة نهضة مصر ، القاهرة ، ١٩٥٧ م .

٢٥ - أحمد محمود صبحي :

- فى علم الكلام : دراسة فلسفية • دار الكتب الجامعية ، ١٩٦٩ م •

- الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الاسلامى ، دار المعارف ، مصر ، ١٩٦٩ م •

٢٦ - أحمد معوض :

- العلامة محمد اقبال : حياته وآثاره • الهيئة العامة للكتاب . مصر ، ١٩٨٠ م •

٢٧ - أرنست كاسيرر :

- مدخل الى فلسفة الحضارة الانسانية أو مقال فى الانسان • ترجمة احسان عباس ، مراجعة دكتور محمد يوسف نجم . دار الأندلس ، بيروت ، ١٩٦١ م •

٢٨ - الكسيس كاريل :

- الانسان ذلك المجهول ، ترجمة عادل شفيق ، الدار القومية للطباعة والنشر ، ١٩٦٤ م •

٢٩ - الفرد أدلر :

- معنى الحياة • ترجمة محمود هاشم الوردى ، دار الكتاب الحديث ، بويرت ، الطبعة الأولى ، ١٩٨٤م •

٣٠ - أفلاطون :

- محاورة أوطيفرون • ترجمة دكتور عزت قرنى ، دار النهضة العربية ، ١٣٩٣ هـ - ١٩٧٣ م •

- محاورة الجمهورية . ترجمة فؤاد زكريا ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٤ م .

- محاورة فايدروس . ترجمة أميرة حلمى مطر ، دار المعارف ، مصر ، الطبعة الأولى ، ١٩٦٩ م .

٣١ - امام عبد الفتاح امام :

- الميتافيزيقا . دار الثقافة ، القاهرة ، ١٩٨٦ م .

٣٢ - برتراند راسل :

- آمال جديدة فى عالم متغير . ترجمة عبد الكريم الخطيب ، الناشر دار سعد مصر .

- محاورات شيخ فلاسفة العصر . ترجمة جلال العشرى ، الهيئة العامة للكتاب ، ١٩٧٩ م .

٣٣ - برهان الدين الحلبى :

- الكشف الحثيث عمن رمى بوضع الحديث . حققه وعلق عليه صبحى السامرائى ، نشر وزارة الأوقاف والشئون الدينية ، العراق ، ١٤٠٢ هـ .

٣٤ - ج. دى بور :

- تاريخ الفلسفة فى الاسلام . ترجمة عبد الهادى أبو ريده ، لجنة التاليف والترجمة والنشر ، ١٣٥٧ هـ - ١٩٣٨ م .

٣٥ - جمال حمدان :

- شخصية مصر : دراسة فى عبقرية المكان . عالم الكتب ، القاهرة ، ١٩٨٠ م .

٣٦ ــ جميل صليبا :

ــ تاريخ الفلسفة العربيــة • بيروت ، دار الــكتاب اللبنــانى ، الطبعة الثانية ، ١٩٧٣ م •

٣٧ ــ جورج قنواتى :

ــ الفلسفة وعلم الـكلام والتصوف/تراث الاســلام/تصنيف : شاخت وبوروورث ، ترجمة د• حسين مؤنس ، احسان صدقى القمر ، مراجعة فؤاد زكريا ، سلسلة عالم المعرفة • المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب ، الكويت •

٣٨ ــ جورجى زيدان :

ــ تاريخ آداب اللغــة العربيــة • منشورات دار مكتبة الحيــاة ، بيروت ، لبنان ، ١٩٨٣ م •

٣٩ ــ حامد طاهر :

ــ مدخل لدراسة الفلسفة الاسلامية • هجر للطباعــة والنشر ، القاهرة ، ١٤٠٥ هـ ــ ١٩٨٥ م •

٤٠ ــ حسن ابراهيم حسن :

ــ تاريخ الاسلام السياسى والدينى والثقافى والاجتماعى • مكتبة النهضة المصرية ، الطبعة العاشرة ، ١٩٨٥ م •

٤١ ــ حسن السندوبى :

ــ أبو حيان التوحيدي : آثاره ومروياته ضمن نشرة المقابسات • المكتبة التجارية الكبرى ، مصر ، الطبعــة الأولى ، ١٣٤٧ هـ ــ ١٩٢٩ م •

٤٢ ـ حنا الفاخورى ، خليل الجر :

ـ تاريخ الفلسفة العربيـة ٠ منشورات دار الجيـل ، بـيروت ، لبنان ، الطبعة الثانية ، ١٩٨٢ م ٠

٤٣ ـ حورية توفيق حسين :

ـ الفكر السياسى من أفلاطون الى محمد عبـده ٠ مكتبة الأنجلو المصرية ، ١٩٨٦ م ٠

٤٤ ـ حسين مروة :

ـ تراثنا كيف نعرفه ٠ مؤسسة الأبحاث العربيـة ، بـيروت ، لبنان ، الطبعة الأولى ، ١٩٨٥ م ٠

٤٥ ـ ريتشارد شاخت :

ـ الاغتراب ٠ ترجمة كامل يوسف جسين ، المؤسسة العربيـة للدراسات والنشر ، بيروت ، ١٩٨٠ م ٠

٤٦ ـ زكريا ابراهيم :

ـ مشكلة الحب ٠ مكتبة مصر ، الطبعة الثانية ، ١٩٧٠ م ٠

ـ أبو حيان التوجيدى : أديب الفلاسـفة وفيلسـوف الأدباء ٠ الطبعة الثانية ، القاهرة ، ١٩٧٤ م ٠

٤٧ ـ زكى مبارك :

ـ النثر الفني في القرن الرابع الهجرى ٠ دار الجيل ، بيروت ، ١٩٧٥ م ٠

٤٨ ـ زكى نجيب محمود :

ـ فى حياتنا العقلية ٠ دار الشروق ، الطبعة الأولى ، ١٣٩٩ هـ ـ ١٩٧٩ م ٠

٤٩ - زين الدين عبد الرؤوف المناوى :

- الاتحافات السنية بالأحاديث القدسية • مع شرح الشيخ (محمد منير الدمشقى الأزهرى) ، مكتبة محمد على صبيح ، مصر ، الطبعة الأولى ، ١٢٧١ هـ - ١٩٥٢ م •

٥٠ - زينب الخضرى :

- فلسفة التاريخ عند ابن خلدون • دار الثقافة للطباعة والنشر ، ١٩٧٩ م •

٥١ - سعيد زايد :

- الفارابى • دار المعارف ، مصر ، الطبعة الثالثة •

٥٢ - سموحى فوق العادة :

- موجز المذاهب السياسية • دار اليقظة العربية ، الطبعة الأولى ، ١٩٨٢ م •

٥٣ - سليمان بن عمر العجيلى الجمل :

- الفتوحات الالهية بتوضيح تفسير الجلالين للدقائق الخفية • مطبعة عيسى البابى الحلبى ، مصر •

٥٤ - سيديو :

- خلاصة تاريخ العرب • دار الآثار للطباعة والنشر ، بيروت •

٥٥ - سيجمند فرويد :

- معالم التحليل النفسى • ترجمة عثمان نجاتى ، دار النهضة العربية ، الطبعة الرابعة ، ١٩٦٩ م •

٥٦ - صبور عبد النور :

- اخوان الصفا . دار المعارف ، مصر ، الطبعة الثالثة ، ١٩٧٠ م.

٥٧ - عادل العوا :

- الانسان ذلك المعلوم . منشورات عويدات ، بيروت ، باريس ، الطبعة الثانية ١٩٨٢ م .

٥٨ - عباس العقاد :

- عقائد المفكرين فى القرن العشرين . دار الكتاب العربى ، بيروت ، لبنان ، ١٩٧١ م .
- الديمقراطية فى الاسلام . دار المعارف ، مصر ، ١٩٧١ م .
- سعد زغلول : دراسة وتحية ، دار الشروق .

٥٩ - عبد الأمير الأعسم :

- أبو حيان التوحيدى فى كتاب « المقابسات » ، دار الأندلس ، بيروت ، ١٩٨٠ م .

٦٠ - عبد الرازق محى الدين :

- أبو حيان التوحيدى : سيرته وآثاره . المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، الطبعة الثانية ، ١٩٧٩ م .

٦١ - عبد الرحمن بدوى :

- تاريخ التصوف الاسلامى : من البداية حتى نهاية القرن الثانى . وكالة المطبوعات ، الكويت ، الطبعة الأولى ، ١٩٧٥ م
- الأخلاق النظرية . وكالة المطبوعات ، الكويت ، الطبعة الأولى ، ١٩٧٥ م .
- مقدمة الحكمة الخالدة : لمسكويه . دار الأندلس ، ١٩٨٣ م .

٦٢ - عبد الغفار مكاوى :

- لم الفلسفة • منشأة المعارف ، الاسكندرية ، ١٩٨١ م •

٦٣ - عبد القاهر البغدادى :

- الفرق بين الفرق • منشورات دار الآفاق الجديدة ، بيروت ، الطبعة الثانية ، ١٩٧٧ م •

٦٤ - عبد الواحد حسن الشيخ :

- أبو حيان التوحيدى : وجهوده الأدبية والفنية • الهيئة العامة للكتاب ، الاسكندرية ، ١٩٨٠ م •

٦٥ - عزمى اسلام :

- فتجنشتين • دتر المعارف ، مصر •

٦٦ - على ابراهيم حسن :

- التاريخ الاسلامى العام • مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة •

٦٧ - على أدهم :

- صور أدبية • مكتبة نهضة مصر •

٦٨ - على دب :

- الأديب والمفكر أبو حيان التوحيدى • الدار العربية للكتاب ، ليبيا ، تونس •

٦٩ - على شلق :

- مقدمة المقابسات • دار المهدى ، بيروت ، لبنان ، ١٩٨٦ م •

٧٠ - فاروق دسوقى :

- حرية الانسان فى الفكر الاسلامى • دار الدعوة ، الاسكندرية، ١٩٨٢ م •

٧١ – فاروق سعد :

– مع الفارابى والمدن الفاضلة، دار الشروق ، بيروت ، القاهرة ، ١٤٠٢ هـ – ١٩٨٢ م .

٧٢ – فخر الدين الرازى :

– اعتقادات فرق المسلمين والمشركين . مكتبة الكليات الأزهرية ، القاهرة ، ١٣٩٨ هـ – ١٩٧٨ م .

٧٣ – فؤاد زكريا :

– نيتشه . دار المعارف . الطبعة الثانية ، ١٩٦٦ .

– الجوانب الفكرية فى مختلف النظم الاجتماعية . دار الثقافة للطباعة والنشر .

٧٤ – فؤاد كامل :

– فلاسفة وجوديون .

٧٥ – كمال الدين عبد الرازق القاشانى :

– اصطلاحات الصوفية – تحقيق وتعليق كمال ابراهيم ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨١ م .

٧٦ – كوراميسن :

– سقراط الرجل الذى جرؤ على السؤال : ترجمة محمود محمود . مكتبة الأنجلو المصرية ، ١٩٥٦ م .

٧٧ – مابوت :

– مقدمة فى الأخلاق . ترجمة ماهر عبد القادر محمد على ، دار النهضة العربية ، بيروت ، ١٤٠٥ هـ – ١٩٨٥ م .

٧٨ – ماجد فخرى :

– تاريخ الفلسفة الاسلامية . ترجمة د. كمال اليازجى ، الجامعة الامريكية ، بيروت ، الدار المتحدة للنشر ، ١٩٧٤ م .

- أرسطو المعلم الأول · الأهلية للنشر والتوزيع ، بيروت ، طبعة ثانية ، ١٩٧٧ م ·

٧٩ - ماكس مايرهوف :

- من الاسكندرية الى بغداد : بحث فى تاريخ التعليم الفلسفى والطبى عند العرب ، ضمن دراسات اسلامية ، التراث اليونانى فى الحضارة الاسلامية ، دار النهضة العربية ، ترجمة عبد الرحمن بدوى ، الطبعة الثالثة ، ١٩٦٥ م ·

٨٠ - محمد اقبال :

- رسالة الخلود أوجاويد نامة · ترجمة د· محمد السعيد جمال ، مؤسسة سجل العرب ، القاهرة ، ١٩٧٤ م ·

٨١ - محمد توفيق حسين :

- مقدمة المقابسات · مطبعة الارشاد ، بغداد ، ١٩٧٠ م ·

٨٢ - محمد ثابت الفندى :

- مع الفيلسوف · دار النهضة العربية ، بيروت ، ١٩٨٠ م ·

٨٣ - محمد الخضرى :

- محاضرات فى تاريخ الأمم الاسلامية · دار الفكر العربى ،مصر·

٨٤ - محمد عاطف العراقى :

- مذاهب فلاسفة المشرق · دار المعارف ، القاهرة ، الطبعة الثالثة ، ١٩٧٤ م ·

- النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد · دار المعارف ، مصر ، ١٩٦٨ م ·

- ثورة العقل فى الفلسفة العربية . دار المعارف بمصر ، الطبعة الثانية ، ١٩٧٥ م .

- أدلة وجود الله فى الفكر العربى الاسلامى : بحث ضمن دراسات فلسفية مهداة الى روح عثمان أمين . دار الثقافة ، القاهرة ، ١٩٧٩ م .

- مشكلة الحرية فى الفكر الاسلامى : بحث قدم ضمن دراسات فلسفية مهداة الى الدكتور ابراهيم مدكور ، باشراف وتصدير الدكتور عثمان أمين ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، مصر ، ١٩٧٤ م .

٨٥ - محمد عبد الغنى الشيخ :

- أبو حيان التوحيدى : رأيه في الاعجاز وأثره فى الأدب والنقد - جزءان . الدار العربية للكتاب ، ١٩٨٣ م .

٨٦ - محمد على أبو ريان :

- تاريخ الفكر الفلسفى . دار الجامعات المصرية ، الاسكندرية ، ١٩٧٣ .

- تاريخ الفكر الفلسفى : الفلسفة اليونانية - الجزء الأول - دار المعرفة الجامعية ، ١٩٨٠ م .

٨٧ - محمد كرد على :

- الاسلام والحضارة العربية . لجنة التاليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، الطبعة الثالثة ، ١٩٦٨ م .

- أمراء البيان . دار الأمانة ، بيروت ، الطبعة الثالثة ، ١٣٨٨ هـ - ١٩٦٩ م .

٨٨ – **محمد مصطفى حلمى :**

– الحياة الروحية فى الاسلام • الهيئة العامة للكتاب ، ١٩٨٤ ، الطبعة الثانية •

٨٩ – **محمد يوسف موسى :**

– فلسفة الأخلاق فى الاسلام وصلتها بالفلسفة الاغريقية • مؤسسة الخانجى ، مصر ، الطبعة الثالثة ، ١٩٦٣ م •

٩٠ – **محمود ابراهيم :**

– أبو حيان التوحيدى : فى قضايا الانسان واللغة والعلوم • الدار المتحدة للنشر ، بيروت ، ١٩٧٤ م •

٩١ – **محمود رجب :**

– الاغتراب • منشأة المعارف ، الاسكندرية ، ١٩٧٨ م •

٩٢ – **مراد وهبه :**

– مقالات فلسفية وسياسية • مكتبة الأنجلو المصرية ، الطبعة الأولى ، ١٩٧١ م •

٩٣ – **مصطفى الشكعة :**

– معالم الحضارة الاسلامية • دار العلم للملايين ، بيروت ، ١٩٧٨ م •

٩٤ – **مصطفى جواد يوسف سكونى :**

– شخصيات القدر • مكتبة النهضة ، بغداد ، ١٩٦٣ م •

٩٥ – **ناجى التكريتى :**

– الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكرى الاسلام • دار

الأندلس ، بيروت ، لبنـــان ، الطبعة الثانية ، ١٤٠٢ هـ — ١٩٨٢ م .

٩٦ — هنرى توماس :

— أعلام الفلاسفة : كيف نفهمهم . ترجمة مترى أمين ، مراجعـة وتقـديم د. زكى نجيب محمود ، دار النهضة العربيـة ، ١٩٦٤ م .

٩٧ — هنرى كوربان :

— تاريخ الفلسفة الاسلامية . ترجمة نصير مروة ، حسن قبيس، منشورات عويدات ، بيروت ، باريس ، الطبعـة الثـانية ، ١٩٨٣ م .

٩٨ — وداد القاضى :

— مقدمة الاشارات الالهية . دار الثقافة ، لبنان ، الطبعة الثانية ١٩٨٢ م .

٩٩ — ول ديورانت :

— مباهج الفلسفة . ترجمة أحمد فؤاد الأهوانى ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٥٥ م .

١٠٠ — ولتر ستيس :

— الزمان والأزل : مقال فى فلسفة الدين . ترجمـة د. زكريا ابراهيم ، مراجعة د. أحمد فؤاد الأهوانى ، المؤسسة الوطنية للطباعة والنشر ، بيروت ، ١٩٦٧ م .

— تاريخ الفلسفة اليونانية . ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد ، دار الثقافة ، القاهرة ، ١٩٨٤ م .

١٠١ ـ ياقوت الحموى :

ـ معجم الأدباء . نشرة دار المأمون .

١٠٢ ـ يحيى هويدى :

ـ مقدمة فى الفلسفة العامة . دار النهضة العربية ، الطبعة السابعة ، ١٩٧٢ م .

١٠٣ ـ يوسف الشارونى :

ـ دراسات فى الحب . كتاب الهلال ، العدد ١٨٥ ، ربيع الثانى ١٣٣٦ هـ ـ اغسطس ١٩٦٦ م .

١٠٤ ـ يوسف كرم :

ـ تاريخ الفلسفة اليونانية . دار القلم ، بيروت ، لبنان ، الطبعة الأولى ، مايو ١٩٧٧ م .

ثالثا : الموسوعات والمعاجم

١ - **دائرة المعارف الاسلامية :**

الترجمة العربية ٠

٢ - **المعجم الفلسفى :**

د٠ جميل صليبا ٠ دار الكتاب اللبنانى - بيروت ، ١٩٧١ م ٠

٣ - **المعجم الفلسفى :**

- مجمع اللغة العربية ٠

٤ - **المعجم الفلسفى :**

مراد وهبه وآخرون ٠ دار الثقافة ، الطبعة الثانية ، ١٩٧١ م ٠

٥ - **المعجم الوسيط :**

مجمع اللغة العربية ٠ الطبعة الثانية ، دار المعارف ، ١٩٧٢ م ٠

٦ - **الموسوعة الاسلامية الميسرة :**

أشرف على تحريرها نيابة عن الأكاديمية الهولندية الملكية هـ٠ أ٠ ر٠ و ج٠ هـ٠ كالمرز ، الترجمة العربية للدكتور راشد البراوى ٠

٧ - **الموسوعة العربية الميسرة :**

باشراف د٠ محمد شفيق غربال ، دار احياء التراث العربى ، صورة طبق الأصل من طبعة ١٩٦٥ ٠

٨ - **الموسوعة الفلسفية :**

د٠ عبد المنعم الحفنى ، دار ابن زيدون ، بيروت ٠

٩ - **الموسوعة الفلسفية العربية :**

رئيس التحرير معن زيادة ، معهد الانماء العربي - الطبعة الأولى ، ١٩٨٦ .

٤ - مراد وهبه وآخرون . دار الثقافة ، الطبعة الثانية ، ١٩٧١ م .

١٠ - **موسوعة الفلسفة :**

عبد الرحمن بدوى ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، الطبعة الأولى ، ١٩٨٤ .

١١ - **كشاف اصطلاحات الفنون :**

تاليف محمد على الفاروقى التهانوى ، حققه : د. لطفى عبد البديع ، ترجمة النصوص الفارسية ، د. عبد المنعم محمد حسنين ، مراجعة الأستاذ أمين الخولى .

١٢ - **معجم اعلام الفكر الانسانى :**

الجزء الأول - تصدير ابراهيم بيومى مدكور ، اعداد نخبة من الأساتذة المصريين - مادة - ابن مسكويه - أذو حيان التوحيدى . الهيئة العامة للكتاب ، ١٩٨٤ .

١٣ - **معجم علم الأخلاق :**

اشراف ايفوركون ، ترجمة توفيق سلوم ، دار التقدم ، موسكو .

١٤ - **معجم مصطلحات التحليل النفسى :**

جان لابلانش - و - ج. ب. بونتاليس . ترجمة د. مصطفى حجازى . المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر . الطبعة الأولى ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م .

رابعا : المقالات - الدوريات

١ - أبو حيان التوحيدى :

- رسالة الحياة . مجلة القاهرة . العدد الخامس ، مارس ١٩٨٥ م، ١٤٠٥ هـ . نص من رسالة الحياة .

٢ - احمد الحوفى :

- بين أبى حيان ، وابن العميد ، مجلة العربى ، العـدد ١٦٥ - جمادى الأخرة ١٣٩٢ - أمسطس ١٩٧٢ .

٣ - أحمد فؤاد الأهوانى :

- نقد الهوامل والشوامل . نشرة أحمـد أمين ، والسيد صقر ، مجلة الثقافة (القاهرة) ١٩٥٦ - مج ١٣ - عدد ٦٤٤ .

٤ - السيد احمد صقر :

- نقد الاشارات الالهية لأبى حيان التوحيدى . تحقيق عبدالرحمن بدوى . فى أربع حلقات مجلد ١٢ - ١٩٥١ الأعـداد ٦٢٩ - ٦٣٢ - ٦٣٤ - ٦٣٧ .

٥ - باول كراوس :

- مقال عن « أبو حيان التوحيدى » ، الثقافة ، القاهرة - ١٩٤٤ مج - ٦ .

٦ - جعفر هادى حسن :

- دفاع عن أبى حيان التوحيدى عن احراقه لـكتبه . العربى - العدد ٣٢٣ - ١ أكتوبر ، ١٩٨٥ .

٧ - حامد ابراهيم الخطيب :

- بين التوحيدى وأبي منصور الثعالبى . المجلد الثامن والخمسون، ١٤٠٦ هـ . مجلة الأزهر .

٨ - حامد ابراهيم الخطيب :

- بين التوحيدى والصاحب بن عباد ، المجلد الثامن والخمسون ، الجزء الثانى عشر ، أغسطس - سبتمبر ١٩٨٦ . مجلة الأزهر .

٩ - زكريا ابراهيم :

- أبو حيان التوحيدى عالم النفس . الرسالة ، العـدد ١٠٤٥ - يناير ١٩٦٤ ، السنة الحادية والعشرون .

١٠ - زكى نجيب محمود :

- عرض لكتاب الامتاع والمؤانسة . مجلة تراث الانسانية ، المجلد الأول .

١١ - زكى نجيب محمود :

- من هو المثقف الثورى . مجلة العالم المعـاصر ، العـدد ٢٠ ، أكتوبر ١٩٦٦ .

١٢ - شوقى ضيف :

- نقد : الهوامل والشوامل لأبى حيان التوحيـدى ومسكويه . مجلة الكتاب . رمضان ١٣٧١ ، يونيو ١٩٥٢ ، المجلد الحادى عشر السنة السابعة جـ ٦ .

١٣ - طه الحاجرى :

- أبو حيان التوحيدى بين ابن العميد الأب وابن العميـد الابن ، الميلاد والموت . مجلة العربى ، العدد ١٧٩ ، أكتوبر ١٩٧٣ .

١٤ - **عبد الحميد سامي بيومي :**

- أبو حيان التوحيدى وفلسفته ، مجلة الازهر ، المجلد العاشر ، ١٣٥٨ هـ ،

١٥ - **عبد السلام محمد هارون :**

- نقـد : الهوامل والشوامل لأبى حيـان ومسـكويه ، نشرة الأستاذين أحمد أمين ، والسيد أحمد صقر ، مجلة الثقـافة ، القاهرة ، ١٩٥١ ، مج ١٣ ، العددان ٦٤٥ - ٦٤٧ ،

١٦ - **عبد الغفار مكاوى :**

- عرض - عزاء الفلسفة - بوتبيوس - مجلة تراث الانسانية - مجلد ٦ ،

١٧ - **فتح الله خليف :**

- الاغتراب فى الاسلام ، مجلة عالم الفـكر ، الـكويت ، المجلد العاشر ، العدد ١ ، ١٩٧٩ ،

١٨ - **فخرى الدباغ :**

- علم النفس الوجودى ، مجلة الفكر المعاصر ، العدد العشرون ، أكتوبر ١٩٦٦ ،

١٩ - **محمود رجب :**

- الاغتراب أنواع - مجلة الفكر المعـاصر ، مجلد ١ ، العـدد الخامس ، يوليو ١٩٦٥ ،

٢٠ - **مصطفى جواد :**

- أثر التوثيق والتكذيب فى شخصية الأديب ، مجلة المنهـل ، بغداد ، ١٩٦٤ ، مجلد ٢ ، العدد ٧ ، تشرين أول ،

٢١ ـ وداد القاضى :

ـ الركائز الفكرية فى نظر أبى حيان التوحيدى ٠ مجلة الأبحاث، تصدر عن الجامعة الامريكية ، بيروت ، كانون الأول ١٩٧٠ ٠

٢٢ ـ يعقوب أفرام منصور :

ـ فلنكرم أبا حيان التوحيدى ٠ مجلة المنهل ، بغـــداد ، أيلول ١٩٦٤ ، مج ٢ ، العدد ٤ ٠

خامسا : المراجع الأجنبية

1. Arkoun. M. «L'humanisme Arabe au IV - X Siecle D'apres Le kitab al Hawamil wal Sawamil. **Studia-Islamica.** Vol. XIV. 1961. pp. 73-108

2. Blackham. H.J. **Six Existentialist Thinkers.** Routledge and kegan Paul, London. 1972.

3. Kopf. L. «The Zoological Chapter of the kitab Al-Imta' wal-Mu'anasa of Abu Hayyan al-Tauhidi (10th century)». **OSIRIS** Vol. XII. 1956. pp. 390 - 466.

4. Margoliouth. D.S. «The Discussion Betweeen Abu Bishr Matta and Abu Sa'id Al-Sirafi on the Merits of logic and Grammar». **J. of The Royal Asiatic Society.** Vol., 1950. pp. 79 - 129.

5. Wern. T.E. «Nietzsche, Friedrich wilhelm.» in **Academic American Encylopedia.** Areté Publishing company. Princeton, New Jersev. 1980. Vol. 14. PP. 185 - 186.

فهـــرس

الموضـــــوع	الصفحة

الموضـــــوع | الصفحة

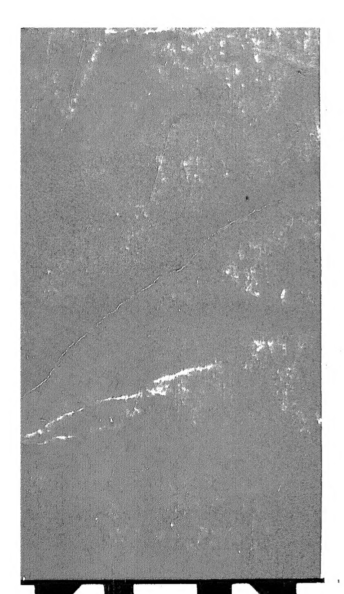
الموضـــــوع	الصفحة

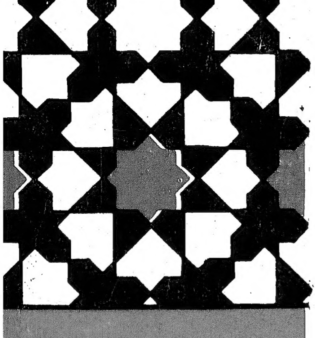
الموضـــــــوع	الصفحة

الموضـــــوع	الصفحة

رقم الايداع ١٩٨٩/٢٢١٧

مطبعـة اطلس
١١ ، ١٣ شارع سوق التوفيقية
تليفون : ٧٤٧٧٩٧ ـ القـاهرة





هذا الكتاب

يقدم التوحيدى كفيلسوف ، ولايقتصر على النظر إليه كأديب ويحلل آراءه تحليلا دقيقا موضوعيا . سواء فى مجال الإلهيات أو فى مجال الإنسان .
ويعرض لعصره وحياته وثقافته وشخصيته ورأيه فى الفلسفة وعلم الكلام ، ومحاولة اخوان الصفا التوفيق بين الفلسفة والدين . ويدرس الإلهيات فى فلسفته وما يتعلق بها كطرق معرفة الله ، وأدلة وجوده ، ومشكلة الشر ، والحقيقة الألهية واختلاف الديانات ، وكذلك يدرس الإنسان ، ويتناول موضوع النفس وما يتعلق به ، والمعرفة ، والإغتراب فى الفكر الإسلامى وفلسفة التوحيدى ومشكلة الأخلاق ويعرض لقضايا التصوف الرئيسية من خلال فكر التوحيدى - تعريف التصوف - الفاظ الصوفية واصطلاحاتهم - الولاية والأولياء - الكرامات - التوسل بالأولياء - التسليم لله - التصوف والإغتراب . وكذلك يناقش مفهوم الصداقة ، ويحلل فلسفة ابى حيان السياسية . وقد اعتمد الكاتب اعتمادا رئيسيا على مؤلفات ابى حيان . وقدم دراسة علمية اكاديمية جادة فى مجال الدراسات الفلسفية الإسلامية .
وتميزت الدراسة بالطابع المنهجى .

الناشر .